

COMUNIDAD HUMANA Y TRADICIÓN POLÍTICA

Liber amicorum
de
Rafael Gamba

COMUNIDAD HUMANA Y TRADICIÓN POLÍTICA

Liber amicorum
de
Rafael Gambra

Edición al cuidado de
MIGUEL AYUSO

ACTAS
EDITORIAL
MADRID, 1998

Este volumen, *Comunidad humana y Tradición política*.
Liber amicorum de Rafael Gambra, ha sido editado
bajo el patrocinio de la Fundación Hernando de Larramendi.

Dirección editorial:
Luis Valiente.

© Editorial ACTAS, s.l.
Isla Alegranza, 3
Polígono Industrial Norte
28709 San Sebastián de los Reyes. Madrid
Tel.: 91 654 67 92

I.S.B.N.: 84-87863-73-6.
Dep. Legal: M-42407-1998.

Composición e impresión:
STAR IBÉRICA, S.A.
Tel.: 91 654 86 88.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del Copyright.

COMUNIDAD HUMANA Y TRADICIÓN POLÍTICA

Liber Amicorum
de
Rafael Gamba

Edición al cuidado de
MIGUEL AYUSO

Prólogo de
IGNACIO HERNANDO DE LARRAMENDI

Autores

MIGUEL AYUSO TORRES
ANTONIO MILLÁN PUELLES
JUAN ANTONIO WIDOW
DANILO CASTELLANO
ÁLVARO D'ORS
MANUEL DE SANTA CRUZ
BLAS PIÑAR
JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO
EUDALDO FORMENT
BERNARDINO MONTEJANO
VICTORINO RODRÍGUEZ O.P.
JOSÉ ARTIGAS
JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN
MARIO SORIA
PATRICIO H. RANDLE
ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ
GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA
LUIS MARÍA SANDOVAL
CRISTIÁN GARAY VERA
FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA
CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
JAVIER NAGORE YÁRNOZ
Y
JOSÉ MARÍA PEMÁN
FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA
GUSTAVE THIBON

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
Prólogo.	
<i>Ignacio Hernando de Larramendi</i>	11
1. Rafael Gambra en el pensamiento tradicional español. <i>Miguel Ayuso Torres</i>	19
2. Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gambra. <i>Antonio Millán Puelles</i>	35
3. Ser católico. <i>Juan Antonio Widow</i>	47
4. La política antimoderna de Rafael Gambra. <i>Danilo Castellano</i>	55
5. Rafael Gambra y Europa. <i>Álvaro d'Ors</i>	69
6. Rafael Gambra y el carlismo. <i>Manuel de Santa Cruz</i>	79
7. Rafael Gambra, el maestro. <i>Blas Piñar</i>	89
8. La obra de Rafael Gambra vista desde la Filosofía del Derecho. <i>Juan Bms. Vallet de Goytisolo</i>	93
9. Gambra, intérprete de la crisis existencialista. <i>Eudaldo Forment</i>	109
10. Saint-Exupéry visto por Rafael Gambra. <i>Bernardino Montejano</i>	131
11. Gambra, en la polémica del orteguismo católico. <i>Victorino Rodríguez O.P.</i>	147

12. La huella de García Morente.	
<i>José Artigas</i>	161
13. Gamba y el reencuentro del tiempo.	
<i>José Miguel Serrano Ruiz-Calderón</i>	183
14. El lenguaje: sugerencias de Rafael Gamba.	
<i>Mario Soria</i>	195
15. El concepto de tradición en Rafael Gamba.	
<i>Patricio H. Randle</i>	207
16. La tradición en la obra de Rafael Gamba.	
<i>Estanislao Cantero Núñez</i>	221
17. La monarquía hereditaria.	
<i>Gonzalo Fernández de la Mora</i>	237
18. El eje de la unidad religiosa.	
<i>Luis María Sandoval</i>	247
19. La obra historiográfica de Rafael Gamba.	
<i>Cristián Garay Vera</i>	271
20. Por Dios, por la Patria y el Rey.	
<i>Francisco José Fernández de la Cigüña</i>	287
21. Rafael Gamba y el Alzamiento Nacional.	
<i>Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda</i>	291
22. La personalidad jurídica del Valle de Roncal.	
<i>Javier Nagore Yáñez</i>	311
23. Prólogo a <i>La primera guerra civil de España</i> .	
<i>José María Pemán</i>	321
24. Prólogo a <i>Eso que llaman Estado</i> .	
<i>Francisco Elías de Tejada</i>	325
25. Prólogo a <i>El silencio de Dios</i> .	
<i>Gustave Thibon</i>	329
Bibliografía esencial de Rafael Gamba	333

PRÓLOGO

Rafael Gamba.

En la vida hay momentos de nostalgia, éste lo es para mí; me piden un prólogo en este «docto» homenaje, y yo, como ejemplar «solidario y solitario», pero no docto, me enorgullezco hablando de él, de sus andanzas, de sus actuaciones. No voy a hablar de él como filósofo, ni como político, sino como hombre de todos los tiempos, ejemplar de caballero y de viejo cristiano; como ser humano excepcional que no se deja abatir ni influir, arquetipo español y también arquetipo navarro, con lo bueno y lo malo de ambos casos, quiero inicialmente destacar dos aspectos.

Rafael hombre; delgado, feo, indoblegable, agrio, aislado del tiempo, humilde, bondadoso, frío analista, hombre de otro tiempo y de éste. Ése es Rafael, inagotable en su modestia, intratable en su seguridad.

Rafael, hombre libre; lo es, hay muy pocos como él, no tiene miedo, temor ni preocupación por su entorno ni por las apariencias, va adelante con sus principios, no ambiciona, no busca nada, salvo la verdad, su verdad. Sólo como él he conocido a otro: mi padre. Yo no lo soy ni lo he sido, no lo creo posible en el ámbito empresarial, tan difícil como en el «progre izquierdista». Mi padre fue libre de otra manera, pero lo consiguió hasta su muerte, nunca transigió, nunca se doblegó, nunca dejó de decir la verdad a nadie. Rafael y mi padre son ejemplo para los amigos y

para otros, porque la única riqueza del hombre es su libertad, de que procede su independencia; lo demás son accesorios cómodos o no cómodos, pero no auténtica meta humana. El hombre nace para ser libre pero no siempre lo es, o quizás casi nunca lo es; por eso tampoco hay sociedad libre, aun cuando lo parezca. La verdadera libertad aparece en cualquier medio, o cualquier ambiente; en la cárcel, en el campo de concentración, en la miseria. Ojalá en este mundo hubiese más «rafaeles»; me alegro de haber sido amigo suyo.

Nuestra amistad excede de nosotros, viene de nuestros padres por sus vínculos de carlismo. Se conocieron a los catorce años y nunca se tutearon, se trataron respetuosamente; mi padre sólo lo hacía con amigos de antes de los doce años, alguno después gran enemigo profesional, pero siguió el tuteo. Eduardo Gamba y mi padre tenían barba (nunca vi a mi padre sin ella), fueron las «últimas de derechas» después de la Guerra Civil; entonces no se conocían las de izquierdas; después surgieron las de los socialistas y últimamente las de los talibanes.

Gamba padre fue un gran arquitecto en la buena tradición navarra, proyectó edificios que casi cien años después son «land marks» de la ciudad de Madrid: La Gran Peña, la antigua Omnia (ahora INDOSUEZ), y López de Hoyos, n.º 5, excelente edificio en que residió muchos años el Marqués de Lozoya. Como luego Rafael, tenía «marca» en lo profesional, pero era un caballero de la mano en el pecho humanamente triste.

Mi madre recordaba que al día siguiente del asesinato de Calvo Sotelo, secuestrado en la calle Velázquez, justo enfrente de donde siempre ha vivido mi familia, ella estaba con sus cuatro hijos pequeños (mi padre y los mayores en San Sebastián), recibió a muchos amigos que fueron a verla, a ayudarla, a consolarla, con recomendaciones muy diversas, porque nuestra calle era un hervidero en momento claramente antecedente de lo que fue el estallido del 18 de julio. Querían llevarla a otra parte de Madrid, pero mi madre, mujer entera, decidió irse en un autobús con los niños a San Sebastián ante la preocupación de todos los que la querían. En esos momentos en nuestra casa Eduardo Gamba predecía lo que iba a ocurrir, con su seriedad decía «bailarán con los muertos» y se ponía a hacerlo como si tuviese uno en los brazos. Realmente vio el futuro.

Rafael y yo éramos amigos, relacionados por nuestros padres, pero también por el colegio y por el carlismo; nos separamos por la guerra, casi niños, ambos voluntarios con las fuerzas carlistas, pero en distintas áreas. Él llegó a ser alférez; yo no pasé de soldado de primera, pero allí estuvimos con orgullo, con la satisfacción del deber y de la oportunidad

de estar en las fuerzas que continuaban a los carlistas del siglo XIX. La diferencia era que en el ejército nacional recibíamos 50 céntimos por día; las brigadas internacionales y, creo, todos los voluntarios republicanos recibían 10 pesetas, cifra muy importante en aquella época. Fueron dos modos de entender la vida, la nuestra, hazaña aparentemente poco útil, pero que nos une a Rafael y a mí y, sobre todo, nos llena de orgullo; trato siempre de decirlo para que quede ese recuerdo de algo que tantos han desvirtuado con mentiras y falacias.

No nos vimos durante la guerra, sólo al final nos encontramos de nuevo en la posguerra; trabajando en el carlismo, que era lo nuestro. Estudiábamos diferentes carreras y casi sólo nos unía la acción política, muy modesta, pero alguna. Una tarde nos encontramos casualmente en la residencia de Jenner 6, donde por caminos diferentes nos trataban de reclutar para el Opus Dei, por supuesto infructuosamente.

Nuestra acción política la comenzamos en Velázquez 100, mi domicilio, entonces 108. La casa, expoliada durante la guerra, casi vacía, nos servía para dar cursos de carlismo, entonces perseguido y tratado de eliminar como recuerdo de que el General Franco se avergonzaba. De ahí pasamos, en mejores condiciones, a la Academia Mella, en la calle Barquillo n.º 47. Durante 1941 y 1942 Rafael y yo continuamos nuestras actividades medio políticas, medio clandestinas, más en el caso mío que en el suyo; necesitábamos una base logística, para lo que servía ese modesto centro. No sé cómo se había creado ni adquirido su nombre, sólo que estaba dirigido, y supongo que era propiedad, por un sacerdote singular, Máximo Palomar, oscuro, complicado, pero excelente persona, a quien nunca se entendía lo que quería decir. Recuerdo que hablaba de «ella» frecuentemente y Rafael y yo pensábamos: ¿Quién será ella?; hasta que logramos averiguar que era una sobrina suya, a quien nosotros no conocíamos, que por diversas razones estaba siendo muy desgraciada.

Rafael y yo, y también Fernando Polo, gran figura que pronto falleció, dábamos clases, las mías con disgusto propio y supongo que de los alumnos, a fin de ayudar a subsistir a la Academia, sin cobrar, por supuesto, para así compensar las actividades que nos permitían. Para Rafael era fácil porque lo suyo ha sido siempre la docencia y por supuesto era el que hacía la labor más efectiva. También era efectivo Fernando Polo, entregado absolutamente a la «causa», figura singular de aquella época; no sé de dónde vino su carlismo, me parece que no de su ambiente familiar directo (su madre dirigía la pensión Marlasca, en la calle de la Cruz), parece que estaba relacionado con el pensador carlista del siglo XIX, Manuel

Polo Peirolón; era hombre infatigable, trabajador, madera de gran historiador, pero siempre político, falleció pronto de tuberculosis, después de escribir un gran libro: *¿Quién es el Rey?*

Aquella época no podré olvidarla, nuestras reuniones se celebraban para poner en contacto a los simpatizantes y explicar lo que pensábamos. He encontrado en la vida a algunos que habían asistido; sobre todo al famoso Jesús Fueyo, que fue Director del Instituto de Estudios Políticos, realmente no lo recuerdo cuando era «nuestro alumno».

En Rafael destaca su adustez, su necesidad de decir casi todo de un modo desagradable, aun cuando se pueda hacer más suavemente, como yo suelo hacer. Hay también un político navarro con quien siempre he comparado a Rafael, a pesar de sus diferencias ideológicas; se trata de Carlos Solchaga, que igualmente, con más mérito en cuanto político en activo, se sentía en la obligación de decir a correligionarios y no correligionarios lo que le parecía correcto también de modo desagradable. Son dos especímenes de una raza; no sé si por ello algunos dicen «navarro ni de barro»; aunque quizás esto es simple comentario maligno de los donostiarras. Se lo reproché en varias ocasiones, nunca me hizo caso, él era libre y yo no.

Algo que nunca comprendí fue la actitud de Rafael en el Colegio de El Pilar. Es obvio que toda su vida ha girado dentro de la Iglesia Católica; pero diferimos en que yo conservo un recuerdo extraordinario del Colegio, donde nos hemos educado cinco hermanos y cinco de mis hijos. Durante mucho tiempo he considerado que solamente había en España dos instituciones de verdadera calidad internacional, una de ellas el Colegio El Pilar y la otra el Real Madrid en la época de Bernabeu. No sé por qué motivos exactamente Rafael tenía fobia al colegio y no llevó allí a sus hijos sino a un colegio no religioso, el Liceo Francés, uno de los centros «avanzados» de los años cincuenta y sesenta. Hay que reconocer que sus tres hijos han tenido una evolución religiosa ejemplar y casi única. Son las paradojas y los misterios de la vida, pero muestran cómo Rafael era un hombre libre, sin prejuicios.

También destaco su vocación por la enseñanza pública, aparentemente contrario a lo que él ha defendido a lo largo de su vida, pero en realidad a lo único a que se ha dedicado y curiosamente a lo que se dedican sus hijos. Rafael fue también inspector de enseñanza media, cargo en que no lo pasó muy bien pues no coincidía con las directrices del que entonces era su jefe, Torcuato Fernández Miranda. Nunca he acabado de comprender en esto a Rafael; para mí la enseñanza pública es importan-

te y necesaria, pero normalmente menos eficiente que la privada e incomparablemente que la del Colegio El Pilar.

Rafael en su vida de enseñanza «sólo llegó a catedrático de instituto», que a mí me parecía poco para sus méritos, pero él me decía que los únicos catedráticos con valor en España eran los de instituto, porque permanentemente luchaban por su trabajo. Hay ejemplos muy destacados, además del propio Rafael, Antonio Domínguez Ortiz, Gerardo Diego, Manuel Machado, claves en nuestra vida intelectual e institucional, que «sólo» fueron catedráticos de instituto, algunos dicen «gracias a Dios».

Rafael tenía *vocación absoluta* por la enseñanza; era un docente nato, con ello disfrutaba (afortunadamente lo mismo le ocurre a mi hijo Miguel). Recientemente me decía que por primera vez en casi sesenta años había dejado de dar clases, pero supongo que habrá conseguido arreglarlo, pues es de los que «mueren con las botas puestas», sin cambiar y sin ceder.

Hablé anteriormente de que Rafael era un hombre libre, que actuaba sin prejuicios, enfrentándose con los hechos y adoptando decisiones que a otros no se les ocurrían por alguna clase de obstáculo mental. Voy a citar tres casos:

- Antes de la guerra vivía Rafael en la calle Barquillo, donde había un establecimiento de subastas, entonces único en Madrid; en una ocasión vendían un reloj, bajaban los precios y al final ya el subastador decía: «señores, esto es lo mismo que ofrecer duros a cuatro pesetas, ¿Hay alguien que lo quiere?», y Rafael dijo «sí, yo», «¿Qué quiere usted, el duro o el reloj?». Contestó: «el duro».
- Al acabar la guerra civil tenían los oficiales del Ejército facilidades para viajar sin pagar en autobús y en tren, y Rafael pensó ¿Por qué lo mismo que en tren no puedo ir yo en avión? Y viajó a Sevilla, donde tenía la residencia su familia materna. El único problema fue que en la butaca de al lado iba el General Dávila, el cargo más importante del Ejército español; creo que lo pasó mal para «no» explicar cómo había conseguido su plaza.
- También cuando iba a París con su mujer en viaje de novios y era imposible encontrar hotel, pensó que la solución era ir a un «hotel de paso», con visitantes por poco tiempo, donde era más fácil conseguirlo.

Estas tres anécdotas son propias de un hombre que se acerca sin prejuicios a los problemas. Supongo habrá muchísimas semejantes.

En la vida de Rafael y de sus cuatro ascendientes sucesivos se presentó la tragedia de la viudez. El padre, Eduardo, estaba casado con Rafaela Ciudad Orioles, hija de un presidente del Tribunal Supremo, andaluza, bellísima y alegre como unas castañuelas. Nadie comprendía cómo el caballero de la triste figura podía haberse casado con ella. Fue un matrimonio feliz pero desgraciadamente Rafaela falleció pronto. También Carmela, la compañera de la vida de Rafael, muy distinta a su suegra, intelectual, escritora, de ideas creo que más «avanzadas»; fue matrimonio perfecto, que se segó prematuramente. Es curioso, ni Rafaela ni Carmela fueron raza dominante, puesto que los Gamba actuales son todos exactamente igual que su padre y que su abuelo.

Un hecho trascendente que recuerdo de Rafael son las relaciones con otra figura importante de la vida española, Vicente Marrero. Los tres creamos la Editorial Cálamo y la Colección Esplandián, aunque Rafael sólo ofreció un libro, *La libertad de enseñanza*, que no llegó a editarse; lo siento mucho y le pido especialmente que lo escriba ahora. Una aventura, allá por el año 51. No me acuerdo cuánto costó, pero sé que yo disponía de poquísimos ingresos. La oficina central estaba en mi domicilio, en General Oráa n.º 26; nunca se me ocurrió que había motivos para rescindir el contrato de arrendamiento. Lourdes, mi mujer, escribía los libros (y otras muchas cosas relacionadas con mis trabajos) y llevaba las cuentas con la ayuda «exterior» para los recados de un joven canario, amigo de Marrero; pero ella era la administradora y ejecutora. Pronto se nos acabó el dinero y yo empecé a meterme en la vida empresarial, que exige más tiempo que la funcional. Habíamos creado una especie de cooperativa de trabajo entre tres, con una ayudante que nos hacía posible lo que queríamos.

El que más se preocupaba era Vicente Marrero y, en efecto, el primer libro fue suyo, *Picasso y el toro*, en el año 51, en un momento en que nadie podía hablar de Picasso en España y no puede decirse queuviésemos debilidad por las ideas del famoso pintor. Fue nuestra inauguración editorial, con un libro después traducido a muchos idiomas, publicado en muchas ediciones y convertido en un clásico; mucho me gustaría atreverme a una nueva edición en su honor y recuerdo. Los demás libros fueron: uno mío, *Tres claves de la vida inglesa*, y dos más de Vicente Marrero, *Misterio de la danza española* y *Poder entrañable*. Voy a pedir a una fundación canaria, con origen en Arucas como Vicente, que haga una edición con ésos y otros suyos, en que me permitan un prólogo de recuerdos. Fue un hito de mi vida, que creo mis descendientes deben conocer.

Rafael ha sido eminentemente un pensador político; y no se ha aver-

gonzado, ni nadie se lo reprocha, de lo que ha mantenido. No es de los que pasan, cambian con un gobierno o simplemente con la evolución de la vida; él piensa lo de siempre. Es curioso esto cuando hemos visto cambios tan increíbles; sin nombres, recuerdo que una de las figuras que después ha sido «símbolo democrático» mantenía en el año cuarenta y uno la conveniencia de exterminar a la clase obrera, lo que en algún momento trató de hacer efectivamente; formaba parte del grupo falangista que nos amenazaba a mis hermanos y a mí por ser carlistas. También pienso en los que ejercían la censura con dureza, como conocí en un libro de mi padre: *Tradición, cristiandad, realeza*, sin relación con nada concreto que amenazase a un gobierno, pero que estuvo diez años prohibido por la censura, a cuyo frente estuvo otra persona, después insigne en la vida democrática. Rafael no fue así; creo modestamente que yo tampoco.

Hemos tenido diferencias en la ideología porque él era más rígido; yo influido siempre por lo empresarial, más sinuoso en la empresa hay que resolver problemas, afrontar dificultades y no ofender excesivamente. Pero viendo retrospectivamente en lo que diferíamos, él ha tenido razón. En estos momentos se ha producido lo que él temía, que España se descristianizase y que cediendo acabaríamos en una absoluta pérdida de todo lo que había sido nuestra justificación nacional; ha ocurrido. Veremos las consecuencias.

En España, con excepciones que siempre existen, se ha perdido ya el sentido religioso, en especial en la clase social en que Rafael y yo nos hemos desenvuelto (lo asombroso es que todavía queden núcleos de religiosidad). Para algunos esto es un triunfo del progreso intelectual del hombre; para Rafael y para mí es lo contrario. Ahora, cuando hablo íntimamente con personas con ideas antagónicas a las nuestras, reconocen que actitudes como las de Rafael tenían verdadera razón y hubiesen contribuido a evitar la crisis actual de España, si es que se lo merece; problema distinto.

Para ser algo más optimista quiero añadir que a pesar de esa descristianización de España, que nadie niega, hay dos aspectos contradictorios o paradójicos dignos de comentar:

- Movimiento de caridad de la Iglesia Católica, que a pesar de muchos años bajo un gobierno hostil, que creía al «parchís» alternativa ideológica o cultural, con acción intensa para proteger a desvalidos y marginados, que honra a todos los fieles, aunque no participemos en ella, y que no parece comparable con la de cualquier otro sector político o ideológico.

- Reconocimiento de la Iglesia Católica como única fuerza de la humanidad que llega a todos los pueblos, incluso sin ninguna creencia católica, y que ha convertido en *primerísimas* figuras mundiales *de cualquier clase* al Pontífice Juan Pablo II y a la Madre Teresa de Calcuta, que todos reconocen y que sólo irritan a algunos izquierdistas recalcitrantes. Creo, que nunca en la historia ha existido una situación semejante.

Los aspectos ideológicos y políticos están ampliamente tratados en todos los que colaboran en este homenaje; yo reitero que sólo quiero destacar el hombre, el hombre libre, que ha conseguido pasar una vida sin cambiar, sin transigir, sin ceder, pero siempre con bondad para sus semejantes y con ayudas a los que lo necesitaban: el Rafael de cuya amistad presumo.

Me parece poco todo lo que he dicho, pero no llego a más; pienso, en cambio, lo que hubiera dicho Rafael en un caso semejante, pero carezco de su habilidad. Es lo más que puedo ofrecer y con modestia lo hago.

Ignacio Hernando de Larramendi
Presidente de la Fundación Hernando de Larramendi

1. RAFAEL GAMBRA EN EL PENSAMIENTO TRADICIONAL ESPAÑOL.

MIGUEL AYUSO TORRES

De la Universidad Pontificia Comillas (ICADE)

1. *Ensayo de etopeya de Rafael Gambra.*

He dejado constancia, aquí y allá, en papeles de factura varia, de la trascendencia que atribuyo a los autores calificables de tradicionalistas en la segunda mitad del siglo que corre hacia su consumación (1). Quizá por la razón, que ha ilustrado el propio Rafael Gambra, de que si el pensamiento llamado tradicionalista de los primeros tercios del diecinueve resultaba todavía excesivamente pegado a un medio aún «tradicional» como para alcanzar una acabada depuración conceptual, y si sólo comienza a trabarse una teorización en los tiempos de Mella —punto luminoso, según nuestro autor, en que se ayuntan el político teórico y el político histórico (2)—, es en el siglo veinte cuando se ha operado la fragmentación y el desarraigo de los hechos que hacen posible la obra puramente teórica. Pero, por otro lado, no es menos cierto que una tal empresa no puede concebirse sin el acicate y el aliento que proceden de la idealización, de manera que la coyuntura española de la posguerra

(1) Cfr. M. AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada, Madrid, 1994, pp. 13 y ss.

(2) Cfr. R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Rialp, Madrid, 1953, introducción.

aportó precisamente esa componente de «simpatía» sin cuyo concurso se hacía en extremo arduo alcanzar, simplemente abordar, una tarea de esa naturaleza. La sensibilidad probada de quienes la echaron sobre sus hombros para contrastar —lo que supone tanto rechazar la admisión beata de lo vigente como su puro rechazo— el cuadro teórico que iban forjando con las ideas, afanes y deseos del tiempo presente, había de determinar además la elevada calidad del resultado.

La figura de Rafael Gambra es, a no dudarlo, una de las que brilla con luz propia en ese cuadro. Si el carlismo es para él herencia, firmemente arraigada en una sólida base familiar que podemos simbolizar en su noble casa solar de Roncal, el tradicionalismo va a ser intelectualmente asumido y cordialmente vivido por nuestro hombre en una ejecutoria berroqueña. Francisco Elías de Tejada lo dejó dicho en las primeras líneas del prólogo que puso al *Eso que llaman Estado* de nuestro autor: «Con la certera intuición con que los carlistas suelen ser hombres concretos, Rafael Gambra resume en su vida y en su obra la plenitud histórica del Valle de Roncal, su patria de origen. Es raíz que hiende piedras, piedras aristadas en geografía de gigantes. Sus reacciones políticas, sus actitudes espirituales, parecen traducir en la vida y en los libros aquella dimensión de su Navarra, siempre segura de sí misma en la continuidad de una historia felizmente ininterrumpida. Por eso, la palabra de Rafael Gambra es palabra de Tradición, en identidad que seduce a quien le conozca en su persona o a quien le lea en sus escritos. Si Navarra pudiera ser reducida a un hombre de letras, quizá nadie como él encarnaría la manera histórica de los suyos. Pocas veces se habrá dado una tan cordial fusión entre el espíritu tradicional de unas gentes y las páginas impresas de un libro» (3).

Nos hallamos, pues, ante un hidalgo de esos que ya no van quedando, ante un español como los que cada vez más sólo en la imaginación acertamos a ver protagonizando tiempos menos indigentes. Porque, para nuestra desgracia, esa conjunción armoniosa de vivencia —prolongada además en el tiempo de generación en generación— y conciencia sólo puede ser minoritaria, tal es el desarraigo familiar y social y la inconsciencia doctrinal que campean hoy libres de trabas. ¿Cuántas viejas y distinguidas familias de abolengo carlista viven hoy ignorantes de cuál fue su hondísima significación, no para un pintoresco pleito

(3) F. ELÍAS DE TEJADA, «Prólogo» a Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, Montejuerra, Madrid, 1958, p. 7.

dinástico, sino para un acto más del combate que se desarrolla entre la estirpe de la mujer y la de la serpiente? Y no hablo de aquellas trasbordadas a la revolución, o desintegradas moral y religiosamente. Ni de las más modestas, dependientes más del sentimiento que de la doctrina, y por lo mismo más vulnerables ante las transformaciones aceleradas que ha sido dado ver después de la victoria —tornada trágicamente en derrota a la postre— de nuestra guerra. Hablo principalmente de las que, y es una gracia de Dios, se mantienen unidas, perseverando en la piedad, pero adormiladas en la vida de sociedad y en el olvido creciente de los principios a que sirvieron, sustituidos por un leve conservatismo conformista que no dificulta mayormente su plácida existencia.

Manuel de Santa Cruz —el siempre agudo Manuel de Santa Cruz— suele decir que tiene observado repetidas veces cómo cuando una persona ha conocido la radicalidad que opone entre sí revolución y tradición, y cesa en el servicio de ésta, es porque ha sufrido antes una quiebra religiosa íntima que ha terminado por enfriarle políticamente. Me parece que es un diagnóstico acertado para los casos, individuales por lo general, en que el factor intelectual ocupa el primer plano. Mientras que quizá haya que completarlo para aquéllos, familiares por lo común, colectivos en todo caso, en que es la quiebra política la que ha precedido a un languidecimiento religioso que no tarda en llegar. Como quiera que sea, me parece indudable que fervor religioso y compromiso político han sido convertibles siempre en los lares del tradicionalismo, y que cualquiera que fuera la precedencia en el tiempo —ontológicamente no admite duda la primacía—, una mutación en cualquiera de los dos términos ha concluido siempre por afectar al otro. Rafael Gambra, por contra, los ha alimentado mutuamente a lo largo de una ejecutoria impresionante en su perfecta continuidad, compacidad, autenticidad y coherencia.

Fue el mismo Gambra el que refirió en una ocasión cuáles son las tres particulares tipologías político-religiosas a que ha dado lugar el carlismo. La primera es la de —en su sentido histórico y concreto— los integristas, hombres profundamente religiosos y devotos que no veían quizá con nitidez suficiente el ámbito político específico del carlismo, y propendían más bien a formar una congregación o partido religioso. La segunda es la de los que cabría denominar «carlistas vergonzantes», de herencia familiar y a menudo de convicción intelectual, pero sin fe —y esperanza— en las posibilidades reales del carlismo como para sacrificar a la causa sus carreras profesionales o políticas. Finalmente la genuinamente tradicionalista y carlista, siempre consecuente con la fe profesada

da en sus reacciones, manifestaciones, entrega e ilusión, y que es probablemente la más cercana a lo que debieron de ser los iniciadores de esta secular rebeldía en nombre de una suprema lealtad. Trazar el discurrir de cada una de estas tres actitudes nos conduciría muy lejos. Baste aquí tan sólo dejar nota de que, a mi juicio, Rafael Gamba, constituye un ejemplo señero de la tercera (4). Permítaseme ilustrarlo, con algunos datos que aparecen en las caracterizaciones que Juan Antonio Widow, Antonio Millán Puelles y Manuel de Santa Cruz nos ofrecen en sus contribuciones a este homenaje.

Ha subrayado el tercero, con ese su estilo desenfadado pero siempre profundo, y que refleja tanto de su personalidad extraordinaria, que en todas las grandes escuelas de pensamiento reside una antropología individual y colectiva, un «estilo», que también tiene el carlismo y despunta en las personas a que ha tocado. Así lo explica el admirado Santa Cruz con referencia a Gamba: «Un trato amable, afable, y sobre todo asequible; no es engolado ni altanero; de porte correcto, pero no más elegante de lo necesario, sin llegar al grado de atildado; anda con naturalidad, sin artificial empaque, y viste con sobriedad, sin “complementos”. Esta sencillez no deriva hacia su forma aberrante, que es la chabacanería; de tuteos y besuqueos a la moda, nada; en esto se percibe el señorío de los del antiguo régimen (...). ¿Un cierto aire distraído? Pues sí, lo tiene, sobre todo en el desorden y en la falta de puntualidad. No todos los bohemios son carlistas, pero muchos carlistas aborrecen, como los bohemios, un concepto mecanicista y matemático, ahora economista, de la naturaleza, de la sociedad y de la vida propia. Por eso, son enemigos del Estado, no sólo de éste que padecemos, sino del concepto en general; no digamos ahora, en tiempos de los ordenadores y de la informática al servicio del fisco y del control de nuestra intimidad. Pero ya antes, Gamba no podía ocultar su repugnancia por el totalitarismo de la posguerra que pretendía militarizar la sociedad civil».

En otro estrato, se halla la libertad que permite a los carlistas manifestar sus opiniones sin respetos humanos. Escribe a este propósito Santa Cruz: «Se nutre en Rafael Gamba esa libertad de la falta de ambiciones, ni dinerarias ni estéticas, al uso; los honores públicos, los protocolos sistematizados, emparentan con aquella concepción mecanicista de las cosas que dijimos le es ajena. Claro está que su profunda religiosidad le ayuda

(4) Cfr. R. GAMBRA, *Melchor Ferrer y la «Historia del Tradicionalismo español»*, ECESA, Sevilla, 1979.

no poco en esto. Nunca ha tenido que fingir nada, ni con acciones ni con omisiones, porque nunca ha pretendido más frutos que los de su honesto trabajo y los de la inteligente administración de su patrimonio familiar. Estas despreocupaciones le han permitido servir con dedicación superlativa a los ideales tradicionalistas. Los ambiciosos, en el mal sentido de la palabra, no tienen aire distraído, sino que van por todas partes muy despiertos y atentos en la búsqueda de oportunidades».

Hay algo de heroico sin duda en la entrega a la causa de la tradición. Desde luego que sabemos cómo el discípulo no puede ser más que el Maestro, y el único que merece llevar ese nombre ha padecido la incompreensión del mundo. Las palabras de Nuestro Señor deben resonar siempre en nuestros oídos y envolver nuestros corazones: «Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal» (*Jn.*, 17, 14-16). Hemos, pues, como discípulos de Cristo, de vivir en el mundo, de estar en el mundo, pero sin ser del mundo. Lo que explica ese aborrecimiento del mismo. Esta situación, inestable, y que no puede sino generar desazón —también consuelo cuando se ilumina con los ojos de la fe—, de todo tiempo, por connatural a la existencia humana, aún recibe en cambio hoy agravación que la hace más penosa, también más meritoria. En el fondo, no es nuestro combate contra la carne y la sangre, sino —como consigna el Apóstol— «contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (*Ef.*, 6, 12). Por lo que aconseja acto seguido tomar la armadura de Dios, para poder resistir las insidias del diablo en el día malo, y vencido todo, poder mantenernos firmes.

Como hoy, el orden social y político, lejos de mantener un valor sacramental, apto para la transmisión de la gracia, que es el designio de toda cristiandad, milita en su contra, en una suerte de contracristiandad, de manera que la acción del enemigo del hombre se esparce por entre las instituciones, acrece la dureza de la confrontación. Cuando un poeta carlista contemplaba a sus conmilites como héroes quizá no tanto por las cosas que han hecho, como por otras «que no han querido hacer», estaba esculpiendo con ese fulgor que tiene la poesía esta realidad teológica y humana que vengo exponiendo. Ser carlista significaba renunciar consciente y anticipadamente a todo éxito en la vida, significaba abrazarse al fracaso, eso sí, a un fracaso transfigurado de triunfo, pues no en vano la cruz de Nuestro Señor, es «escándalo para los judíos, locura para los gen-

tiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados» (*I Cor.*, 1, 24). Hay un gozo, admirable y hermoso, del fracaso inevitable, que nuestro tiempo no cultiva y para el que no ofrece un horizonte de exigencias personales, pero cuya ascesis es profundamente educadora para quienes nos gloriamos en la cruz del Señor (*Gal.*, 6, 14).

Rafael Gamba, como buen carlista, ha renunciado a los brillos del triunfo. Tampoco ha pasado inadvertido a Manuel de Santa Cruz este sacrificio del merecido reconocimiento a causa del culto austero por la verdad: así, Rafael Gamba está hoy encumbrado entre sus amigos, que le aprecian, «pero muy por debajo del encumbramiento general y nacional, y aun diría yo que internacional, que por su talento y laboriosidad tenía derecho a esperar». De esa misma fuente mana también otro caudal de méritos que no sería justo preterir: la grandeza de ánimo que obliga a quienes se cobijan a la sombra de las banderas a —con humildad y valor, sin sentirse rebajados por ello— prestar toda suerte de pequeños servicios. De nuevo Santa Cruz nos ofrece la clave: «Así hemos visto muchas veces a Rafael Gamba. Y todos los días, tomando la iniciativa de telefonar a unos y a otros, haciendo recados y escribiendo en forma ideas contra el progresismo que muchos carlistas sienten y se las envían porque se consideran menos capacitados para redactarlas. Todo al servicio de la Causa. Vivir en Madrid es como tener una gestoría gratuita exigida por los amigos del resto de España. Rafael Gamba, que está a bien con todos, es un nudo de comunicaciones con los carlistas de paso, los contrarrevolucionarios hispanoamericanos y los legitimistas franceses».

Que una buena parte de la producción intelectual de Rafael Gamba no haya visto la luz en sedes académicas, sino en modestos boletines y publicaciones, muestra esa magnanimidad de su autor, tanto como —y me parece también revelador— la encarnación auténtica en su vida de las ideas que son su razón de ser. No estamos ante un doctrinario que analiza eruditamente cuestiones ajenas a su palpito, con distancia, sino que compromete siempre en todas las tomas de posición su verdadero sentir, arraigado en su pensar y en su obrar.

He aplicado en otras ocasiones a distintos amigos un texto de C. S. Lewis —y no echo al olvido que fue la mujer de Rafael Gamba, Carmela Gutiérrez, la que me abrió el mundo apasionante de este autor, casi desconocido a la sazón en España, antes de su eclosión de estos últimos años— que me place colacionar hoy para este ensayo de etopeya del maestro navarro: «Sólo los eruditos —pone en boca de Escrutopo, diablo experimentado que se dirige a sobrino y tentador principiante— leen libros

antiguos, y nos hemos ocupado ya de los eruditos para que sean, de todos los hombres, los que tienen menos probabilidades de adquirir sabiduría leyéndolos. Hemos conseguido esto inculcándolos el Punto de Vista Histórico. El Punto de Vista Histórico significa, en pocas palabras, que cuando a un erudito se le presenta la afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad. Se pregunta quién influyó en el antiguo escritor, y hasta qué punto su afirmación es consistente con lo que dijo en otros libros, y qué etapa de la evolución del escritor, o de la historia general del pensamiento, ilustra, y cómo afectó a escritores posteriores, y con qué frecuencia ha sido malinterpretado (en especial por los propios colegas del erudito), y cuál ha sido la marcha general de la crítica durante los últimos diez años, y cuál es el estado actual de la cuestión. Considerar al escritor antiguo como una posible fuente de conocimiento —presumir que lo que dijo podría tal vez modificar los pensamientos o el comportamiento de uno—, sería rechazado como algo indeciblemente ingenuo. Y puesto que no podemos engañar continuamente a toda la raza humana, resulta de la máxima importancia aislar así a cada generación de las demás; porque cuando el conocimiento circula libremente entre unas épocas y otras, existe siempre el peligro de que los errores característicos de una puedan ser corregidos por las verdades característicos de otra. Pero gracias a Nuestro Padre [se refiere metafóricamente al diablo] y al Punto de Vista Histórico, los grandes sabios están ahora tan poco nutridos por el pasado como el más ignorante mecánico que mantiene que la *historia es un absurdo*» (5). Rafael Gambra es un sabio de verdad, que cree en lo que escribe y que escribe lo que cree.

El profesor Antonio Millán, compañero de promoción de nuestro homenajeado, precisamente en su preciosa contribución, ha destacado el quijotismo de éste, frente a la picaresca de muchos oportunistas, reseñando no obstante que la principal contrafigura intelectual y emocional de Rafael Gambra no es tanto el del oportunista adaptativo que en cada momento aplaude la situación victoriosa, por más que haga así traición a las propias ideas que anteriormente mantuvo con estricta fidelidad al poder entonces vigente; el fenómeno que, por contra, más intensa y hondamente le ha preocupado desde el punto de vista de la patología del espíritu es la que llama «delicuescencia intelectual y emocional», cifrada, tal como él mismo la describe, en la «aceptación, de antemano, de

(5) C. S. LEWIS, *Cartas del diablo a su sobrino*, Espasa Calpe, Madrid, 1983, pp. 144-145.

cualquier cambio ideológico o estructural como exigencia de una evolución incontenible». Que más allá del oportunismo individual, que todas las épocas han conocido, se dé como hecho social esa delicuescencia, es lo que propiamente caracteriza este nuestro tiempo indigente. El compromiso con las cosas, con las personas, con la vida, firmemente inscrito en su ejecutoria, es la reacción del quijote frente a la desertización espiritual creciente.

Los tintes se tornan aún más trágicos cuando se enfocan las transformaciones hodiernas de la Iglesia Católica. El profesor Juan Antonio Widow ha captado muy bien cuál es el punto central de las preocupaciones del filósofo roncalés y la causa de profundos sufrimientos, que han llegado a dejar huella en su carne: «Cuando una realidad es muy obvia, y ha constituido, además, desde siempre nuestra sustancia vital más honda, la idea de explicarla produce titubeos. Es anterior a cualquier acto reflexivo; es anterior también a los primeros balbucos de la mente. Por sernos algo tan perfectamente natural como nuestra misma naturaleza, nunca habíamos requerido que se nos explicara. En suma, nunca nadie había tenido que explicárnosla para que existiese y la tuviésemos aquí metida como nuestra propia alma. Pero la situación cambia cuando las cosas empiezan a ponerse dudosas e inciertas, y, sobre todo, cuando lo que mamábamos con la leche materna tenemos que de algún modo procurarlo y conservarlo por propio esfuerzo. La situación es como la de un solitario dentro de su propia casa, o como la del náufrago que no vive ya en la isla desierta, sino en la urbe moderna. Cuando se siente la necesidad de buscar una explicación para lo que ha sido, hasta hoy, lo obvio en el orden de las cosas comunes, ya es muy difícil, si no imposible, restituir la antigua confianza. Cuando lo que unía se destruye, se empiezan a buscar los consensos, lo cual es lo mismo que afirmar que hay disensos. Lo grave es cuando estos disensos son grietas que afectan a los cimientos».

La tristeza de ver tambalearse lo que fue puerto de seguridades y asidero inconvencible, sobre su espíritu algo indolente —«que es la caballería/dulce cansancio envuelto en cortesía», como en el verso de Lope de Vega— e irónico, ha terminado por conducir a nuestro hombre hacia un retraimiento creciente y casi hasta a malograrlo como intelectual: ¿Qué podría decirse a los hombres sino la necesidad de conservar lo poco que queda de la civilización? A diferencia de otros amigos y también maestros del pensamiento tradicional, que han logrado distanciarse al menos en parte de las destrucciones epocales en que han vivido, Rafael Gambra representa quizá mejor que nadie, por lo menos entre los españoles —me

resulta difícil trazar una comparación fuera de nuestras fronteras, pero, si no me engaño, creo que el filósofo belga Marcel de Corte o el escritor francés Jean Madiran, podrían situarse en un horizonte espiritual análogo—, el signo trágico del fin de una civilización. Lamento, para terminar, que estas páginas, por impericia de mi pluma, no acierten sino a aboecar desleídamente la figura impar de Rafael Gambra. Quede, en todo caso, como modesta ofrenda en el reconocimiento de su magisterio y en el agradecimiento de su amistad.

2. *Las constantes de un pensamiento.*

En el libro que he consagrado a estudiar el pensamiento de Gambra, y que Dios mediante verá pronto la luz, puede hallarse con la extensión que merece el fondo último del mismo y su concreción en singulares aportes. Me parece que aquí, para completar este ensayo que abre su *Festschrift*, basta con ofrecer una escueta consideración sobre aquél y éstos.

1. Toda la obra de Gambra participa, en mayor o menor medida, y en conexión ya directa o indirecta, de la comprensión última y el repudio radical de lo que supuso la civilización racionalista y su núcleo teorético. Así, una buena parte de sus afanes ha quedado para la descripción de lo que de mortífero tiene el racionalismo y para la recuperación del auténtico aliento humano que se produce cuando logramos desprendernos de la influencia de aquél. Ésta es la auténtica constante —en filosofía o en política— de todo su quehacer, vertido, en cuanto a la primera, en los últimos años cuarenta y los cincuenta hacia la depuración de la reacción antirracionalista que fue la filosofía existencial, y de los sesenta en adelante hacia la denuncia de la delicuescencia intelectual promovida por el progresismo; al tiempo que desarrollado, en cuanto a la segunda, en la reivindicación del régimen político tradicional y en la denuncia del avance hacia el modelo demoliberal, durante los años cincuenta y sesenta, así como, a partir de los setenta, en la comprobación diaria de su carácter disolvente (6).

2. La primera idea que, ya en concreto, debe ser subrayada, porque es previa a la trabazón del resto que le siguen, y tiene que ver con el modo sin-

(6) Cfr. M. AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Speiro, Madrid, 1998, parte I, capítulo II.

gular de combate intelectual del presente que es la guerra psicológica, toca a la manipulación del lenguaje como medio de lavado de cerebro y de revolución. Porque los términos lingüísticos tienen un hálito emocional, y porque *mythos* y *logos* se encuentran en el lenguaje humano. Por ello, nuestro autor dedicó algunos trazos de su quehacer a hacer ver cómo el lenguaje—su transmutación semántica y su mitificación— es factor esencial para la gran mutación mental que se opera ante nuestros ojos, con el ánimo de desvelar el sentido de la revolución cultural vivida en nuestros tiempos (7).

3. A continuación, nos topamos con la comprensión de la vida humana, no como autorrealización o liberación de trabas, sino como entrega (compromiso) e «intercambio» con algo superior que se asimila espiritualmente. Nuestro autor reelabora, así, las teorías del *engagement*—expuestas por Camus y Sartre— y del *apprivoisement* saint-exupéryano. Son nociones y actitudes, complementarias en su fondo, que le permiten criticar bajo una nueva luz el individualismo—en cuanto antropología encapsuladora—, el esteticismo—y sus múltiples concreciones, entre las que pueden mencionarse el turismo y su visión pintoresca del mundo— y el liberalismo del puro Estado de derecho (8).

4. Ligada directamente con lo anterior, y también con resonancias de Saint-Exupéry, aparece la concepción del habitáculo humano como mansión en el espacio y rito en el tiempo. Ambos nos otorgan el sentido de las cosas: la primera lleva a la conservación del mundo visual de cosas, que no cambian, y libran al hombre, en su percepción diaria, de la tragedia íntima del envejecimiento y de la anticipación del morir; el segundo alberga al hombre en el tiempo, formando la estructura del tiempo humano, y librándole de perderse en un día sin horas o una semana sin días o un año sin fiestas que «no muestra rostro alguno» (9).

5. Vienen a continuación varias aproximaciones a la radicalidad del hecho social, profundamente entrelazadas. Y en primer lugar, la comprensión de la sociedad básica como proyección de las potencialidades

(7) Cfr. R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983.

(8) Cfr. R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, Prensa Española, Madrid, 1968; ID., «El exilio y el Reino», *Verbo* (Madrid) n.º 231-232 (1984).

(9) Cfr. R. GAMBRA, «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», *Atlántida* (Madrid) n.º 5 (1963); ID., *El silencio de Dios*, cit.

humanas, incluida la individualidad. Porque si la sociabilidad humana —explica— es una tendencia íntegramente natural en el hombre, esto es, si el hombre es un animal social, esta tendencia ha de calar los tres estratos ónticos —ser de la naturaleza, animalidad y racionalidad, así como los tres modos de tendencia —impulso natural, instinto y voluntad racional— serán fuentes, en estrecha colaboración, de la vida social. Una sociedad es, pues, una estructura muy compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Concebirla y querer estudiarla sólo desde un punto de vista racional, en cambio, es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de comprenderla adecuadamente (10).

6. Toda sociedad humana recibe también una fundamentación religiosa, pues tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectivas, frente a la concepción liberal y tecnocrática que niega pueda constituir un objeto susceptible de religación sobrenatural o sea penetrable por ella. En efecto, si el hombre es —de un lado— un compuesto de cuerpo y alma llamado por la gracia al orden sobrenatural, y —de otro— la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece que tenga explicación el hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de la vida: el hombre está religado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente (11).

7. Por tanto, la sociedad humana aparece no sólo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso —comunitario, en el sentido que otorga al término, y que referiremos acto seguido—, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos. (La consecuencia práctica de sostener esa esencialidad de las formas de gobierno en sus implicaciones religiosas, frente al indiferentismo de los liberalismos católicos y las democracias cristianas, que no van más allá de la impregnación religiosa de los individuos, es inmensa, y la existencia del orden social cristiano aparece en el corazón de la discrepancia) (12).

(10) Cfr. R. GAMBRA, «Las implicaciones sociales de la persona», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) n.º 38 (1952); ID., *Eso que llaman Estado*, cit.

(11) Cfr. R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, ECESA, Sevilla, 1965.

(12) Cfr. R. GAMBRA, «La filosofía religiosa del Estado y del derecho», *Revista de Filosofía* (Madrid), n.º 30 (1949).

8. La naturaleza de esa sociedad inspirada por el sentido de la religación, esa forma especial de vivir los hombres en Ciudad humana bajo una inspiración religiosa, puede encerrarse con el término comunidad, por oposición a la mera coexistencia en que se resuelve el contractualismo social y el voluntarismo carismático: reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos, no sólo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta no es así en su origen el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de solidaridad o independencia entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. Forma por lo mismo, para terminar, una «sociedad de deberes», con un nexo de naturaleza distinto al de la sociedad de derechos, pues si ésta brota del contrato y de una finalidad consciente, en aquélla la obligación política adquiere un sentido radical, pues incide en ella un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado (13).

9. Toda sociedad histórica, por tanto, tiene necesidad de una comunidad de fe y de relaciones ónticas, frente a la reclamación de libertad religiosa del progresismo. En dos niveles. Desde un ángulo estrictamente religioso, en primer lugar, el hombre tiene el deber de dar culto a Dios, como prescribe el primer mandamiento, y esto obliga al cristiano tanto en el plano individual como en el social o colectivo. De manera que lo mismo que en aquél tiene obligación el cristiano de preservar su fe, así en éste también asiste al gobierno cristiano la obligación de preservar la fe ambiental, de promover las condiciones idóneas para su mantenimiento y expansión. En segundo término, en una consideración puramente natural o política, no puede subsistir un gobierno estable que no se asiente en una ortodoxia pública, es decir, un punto de referencia que permita apelar a un principio de superior autoridad y obligatoriedad. La pérdida de la unidad católica es, pues, el origen de la actual disolución de las nacionalidades y civilizaciones, ya que ni una religiosidad ambiental o popular puede subsistir sin el apoyo de una sociedad religiosamen-

(13) Cfr. R. GAMBRA, «La noción de comunidad en José de Maistre», estudio preliminar al libro del conde de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Rialp, Madrid, 1954; ID., *Tradición o mimetismo*, IEP, Madrid, 1976.

te constituida, ni el poder político puede ejercerse con autoridad y estabilidad si se prescinde de una instancia superior, religiosa, de común aceptación. Que dentro del catolicismo y aun de la propia Iglesia se haya terminado por acoger el ideal secularizador de la sociedad, propugnándose la teoría de la coexistencia neutra como doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu, constituye un hecho insólito y sin precedentes, cuyas consecuencias disolventes están a la vista (14).

10. El concepto dinámico de la tradición, relacionado a sus ojos con la intuición —que se debe a la filosofía contemporánea, por obra principalmente de Bergson y los historicistas— radical de la temporalidad creadora, pero con referencia —como vislumbró Vázquez de Mella— no a la vida espiritual de los individuos, sino a la de las colectividades nacionales o históricas, abre otro de los grandes ejes de la obra de Gambra. Es dado distinguir en la sociedad dos aspectos diversos, uno estático, concretado en la articulación orgánica de comunidades autónomas, y otro dinámico, que se percibe en la evolución acumulativa e irreversible: es la tradición, como uno de los principios que rigen la recta formación y el desenvolvimiento de las sociedades históricas. La tradición, por tanto, es el progreso acumulado, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social. La autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones —esto es, la revolución—, es un género de insania que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición es el derecho del río sobre la onda que agita las aguas (15).

11. Del acervo del pensamiento político tradicionalista extrae nuestro autor una serie de desarrollos notables que, una vez más, no se presentan aislados, sino profundamente ligados entre sí. En primer lugar, hallamos el valor y sentido de la monarquía hereditaria (aristocrática), de la representación corporativa (popular) y del proceso de integración histórica (federativo o foral) en la formación de la nacionalidad española. La

(14) Cfr. R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit; ID., «La declaración conciliar de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», *Boletín Informativo de la FNFF* (Madrid) n.º 36 (1985).

(15) Cfr. R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, CSIC, Madrid, 1946; ID., *Tradición o mimetismo*, cit.

imagen conductora de la monarquía española, caracterizada como social, tradicional y representativa, encaja pues en la gran tradición del régimen mixto y del gobierno templado. La monarquía entraña, en primer lugar, y como punto de partida, la idea de un gobierno personal —aunque coonestado en ciertos sectores con los principios aristocrático y democrático—, y también la de un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres, ideas que la hacen incompatible en el fondo con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular. Finalmente, la monarquía, para cualquier pensador político español, representa el papel de término obligado en sus meditaciones, sean éstas teóricas, históricas o prácticas (16).

12. Siguiendo por el elemento representativo, le debemos haber apurado las consecuencias de la crítica de Mella a la voluntad general o representación individualista, en razón del carácter inefable e irrepresentable del individuo. Frente a ella, levanta la tesis de la representación corporativa, repasando la contraposición entre ambas en la historia: primeramente, si las Cortes tradicionales constituían un elemento de contención del poder no lo eran tanto por las propias funciones limitativas como por los contrapoderes que incorporaban, con el corolario de que la decadencia del sistema representativo en el siglo XVIII no significó por lo mismo y sin más la implantación del absolutismo; en segundo término, la diferencia esencial entre el antiguo régimen de representación y el moderno parlamentarismo democrático radica en que en aquél el poder era limitado, pero no delegado o compartido, esto es, era una monarquía pura, con autoridad íntegra y responsable, finalista en su cometido, asentada en el orden natural y en el poder de Dios a través del proceso misterioso y providencial de la historia; en tercer lugar, la moderna teorización no sólo admite crítica desde el ángulo del representado, sino también por el contenido de la operación, que concluye en un juego fantasmal arbitrario, ajeno a los intereses de los ciudadanos; finalmente, al destacar que para la existencia de una representación concreta u orgánica auténtica es necesario que exista antes aquello que debe ser representado, devuelve el protagonismo al proceso de institucionalización social (17).

(15) Cfr. R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit.

(16) Cfr. R. GAMBRA, *Vázquez de Mella*, Publicaciones Españolas, Madrid, 1953.

13. Llegamos así al proceso federativo como progresiva superposición y espiritualización de los vínculos unitivos, contrapunto también del Estado absoluto liberal, de la nación sacralizada de los fascismos y de los separatismos nacionalistas de hoy. Su comprensión cabal, que Gambra ve también implícita en la obra de Mella, lleva a divisar que en una gran nacionalidad actual, como la española, pervivan y coexistan en superposición y mutua compenetración, regionalidades de carácter étnico, como la éuskara; geográfica, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa, la navarra. Y de ahí que en nuestra patria —que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España— no esté constituido el vínculo nacional por la geografía, la raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior y directiva, de carácter predominantemente religioso. De ahí también que el vínculo superior que hoy nos une no deba proyectarse hacia el futuro como algo sustantivo e inalterable, sino que tal proceso de integración ha de permanecer abierto (18).

14. Todo el acervo anterior adquiere encaje en la historia, y Gambra encuentra así que la continuidad de la defensa del régimen histórico español y de la religión como fundamento de la comunidad política signa los dos últimos siglos, desde la guerra contra la Convención hasta la de 1936, apareciendo su esencia político-religiosa en estado puro en la lucha realista de 1821-1823 contra la Constitución de Cádiz. El carlismo tradicionalista, a la luz de esta comprensión, excede de la coyuntura histórica de un mero pleito dinástico, que operaría de simple banderín de enganche de motivaciones más hondas, para venir a encarnar a la vieja España. Por eso, merece la pena proseguir su surco y no dar por cancelada una tradición que no es otra que la tradición católica de las Españas (19).

(18) Cfr. R. GAMBRA, *op. últ. cit.*; ID., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit.

(19) Cfr. R. GAMBRA, *La primera guerra civil de España (1821-1823)*, Escelicer, Madrid, 1950.

2. COMPROMISO Y RAZÓN. EN TORNO A LA FIGURA INTELECTUAL DE RAFAEL GAMBRA.

ANTONIO MILLÁN-PUELLES

De la Real Academia de CC. Morales y Políticas

Coincido con Rafael Gambra en muchas cosas; mas por debajo de las coincidencias, y por encima de las discrepancias, hay algo que yo veo fuera de toda posible duda y discusión: la reciedumbre de su personalidad intelectual y cordial, que hace de él una de las figuras de más claro y noble perfil entre todas las de los escritores españoles de su misma generación.

Arnold Gehlen, el célebre antropólogo germano, dice en *Moral e Hipermoral* que solamente un Don Quijote se atrevería hoy a sostener que no ha sido Alemania la única responsable de las tres guerras europeas desde 1870. Esta acertada observación de Gehlen me hace pensar en el «quijotismo» de Gambra, frente a la picaresca de tantos panegiristas de lo que fue el Movimiento Nacional hoy convertidos, sin el menor escrúpulo ni rubor, en sus máximos detractores.

Nunca fue Rafael Gambra un incondicional apologista del régimen instaurado por los vencedores (entre los cuales él estaba) de la guerra española que concluyó en abril de 1939. El pensamiento filosófico de Gambra no podía concordar con los reflejos y asomos del totalitarismo que innecesariamente se infiltró en aquel régimen, sobre todo en algunos de los prohombres que después se mudaron en muy calificados liberales y devotos del pluralismo. En más de una ocasión yo le oí a Rafael Gambra, en pleno apogeo del viejo régimen, sus incisivos argumentos

filosóficos contra el modo totalitario de pensar y de hacer, el cual era, por lo demás, fundamentalmente incompatible con el «tradicionalismo político» en el que Gamba se ha mantenido siempre.

Pero, en cambio, todos los valores positivos que en el desaparecido régimen admitió los sigue afirmando Gamba con insobornable libertad. Quiero recordar aquí un ejemplo que especialmente me atrae por actualizarme una experiencia también mía. Hablando de los comienzos de su amistad con Gonzalo Fernández de la Mora, viene a ponerlos Gamba en la década de los 40, y añade inmediatamente: «En aquellos 40, hoy vituperados como sórdidos y tiranizados, pero en los que, entre penurias y racionamientos, conocimos los españoles una época de trabajo, de ilusión y de esperanza, junto con una paz única en una Europa que se debatía en los horrores de la mayor guerra de la historia». Este texto se encuentra en los comienzos del artículo que lleva por título «Paradojismo» y que forma parte integrante del libro de homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora (Fundación Balmes, Madrid, 1995).

Por cierto, en ese mismo artículo, y a propósito de la actuación del célebre Tribunal de Nüremberg, donde los vencedores juzgaron a los vencidos, pueden leerse estas declaraciones: «Yo no veía claro entonces —y sigo sin verlo— que los vencidos hubieran cometido más atrocidades que los vencedores, por mucho que éstos magnificaran la culpabilidad del enemigo vencido. Pensaba yo que los últimos, y ya innecesarios, bombardeos sobre Alemania —y no digamos los atómicos sobre Japón— otorgaban la palma del crimen de guerra a los americanos. Pero aún menos podía admitir, ni moral ni jurídicamente, la legitimidad del vencedor para juzgar y castigar al vencido». ¿Y quién podría tachar de «adaptaticias» a estas declaraciones?

* * *

Ahora bien, de cuanto aquí llevo dicho podría el lector sacar la conclusión de que la principal contrafigura intelectual y emocional de Rafael Gamba es el tipo del oportunista adaptaticio que en cada momento aplaude a la situación victoriosa, por más que hago así traición a las propias ideas que anteriormente mantuvo con estricta fidelidad al Poder entonces vigente. Pero es el caso que este adaptacionismo, aunque inequívocamente recusado por Gamba en la teoría y en los

hechos, no llega, sin embargo, a merecerle una atención especial: no le interesa ni como objeto de análisis ni como motivo de preocupación, limitándose, en definitiva, a despreciarlo.

El fenómeno que más intensa y hondamente ocupa y preocupa a Gamba desde el punto de vista de la patología del espíritu es la «delicuescencia intelectual y emocional» cifrada, tal como él mismo la describe, en «la aceptación, de antemano, de cualquier cambio ideológico o estructural como exigencia de una evolución incontenible» (1). Ciertamente, este fenómeno no puede ser equiparado al del oportunismo adaptativo, y ello por dos razones: en primer lugar, por no ser una actitud interesada, y, en segundo lugar, porque mientras que el oportunismo adaptativo ha existido en todos los tiempos, la delicuescencia intelectual y emocional que pone Gamba en el centro de su atención es, según él mismo la concibe, un hecho enteramente nuevo, propio de nuestra época.

«No guarda este fenómeno relación alguna con el oportunismo consciente e interesado de aquel que se adapta a las cambiantes situaciones de la política o del favor, figura humana que ha existido en todos los tiempos, sino que se trata de una actitud enteramente nueva que realiza esto mismo con conciencia subjetivamente recta, incluso como imperativo de un loable atemperarse a la evolución» (2).

A mi modo de ver, la «delicuescencia intelectual y emocional» puede darse, considerada de una manera genérica, independientemente de sus concretas especificaciones, como un hecho individual o como un hecho social, siendo el segundo el modo en que Gamba la enfoca. Individuos intelectual y emocionalmente inconsistentes —y hasta «evaporizables», permítase la expresión— los ha habido, con toda probabilidad, en las épocas más diversas, sin ser, efectivamente «oportunistas» en la peor acepción de esta palabra. Ningún tiempo podría, por tanto, caracteri-

(1) Cfr. R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, Prólogo de Gustave Thibon (tercera edición, librería Huemul, Buenos Aires, p. 16). La primera edición es de Prensa Española, Madrid 1968.

(2) *Ibid.*, p. 17. También merecen ser tenidas en cuenta las observaciones que de inmediato subsiguen al pasaje reproducido: «En tal ambiente, cualquier forma de afirmación o de lealtad es automáticamente tachada de inmovilista o aun de “farisaica” o de “burguesa”; todo espíritu de resistencia, calificado de “reaccionario”, que es el título más descalificador del lenguaje contemporáneo por cuanto supone en él un empeño vano o iluso: el de oponerse a la corriente o al “viento de la historia”».

zarse en razón de la delicuescencia individual, y como dispersa, de unos hombres determinados que en ella hubiesen vivido. En cambio, como hecho social la delicuescencia intelectual y emotiva no se ha dado en todos los tiempos, lo cual se debe a que supone algo que en el nivel social ha aparecido por primera vez en nuestra época.

Ese algo que en otros tiempos no se dio y que hoy existe como un hecho social, no como sólo vigente en unos individuos atípicos, es cosa que a su manera participa de la actitud conocida con el nombre de «fatalismo», pero que encierra una mayor complejidad. El fatalismo, ya existente como un hecho social en otras épocas, no se acompaña de una valoración moral del atenuamiento al curso histórico, mientras que la inconsistencia de la razón y de las emociones, denunciada por Gamba, lleva consigo el imperativo ético de admitir cualquier cambio ideológico o estructural preconizado por quienes se juzgan portavoces de las exigencias de una evolución incontenible. La fe en esta evolución es, con toda evidencia, un modo de fatalismo, pero el imperativo moral de aceptar como buenos los cambios correspondientes no es concebible sin la implícita afirmación del libre albedrío humano.

¿Acierta entonces Gamba cuando llama delicuescente a esta peculiar mezcla de fatalidad (explícita) y libertad (implícita)? Si el curso de la Historia no depende de la libre conducta humana —por ser una evolución forzosa, inevitable—, ¿cómo cabe entender que sea un deber moral su promoción? Más aún: si no depende de nuestras libres decisiones, ¿cómo podríamos darle impulso libremente? La emulsión progresista de fatalidad y libertad es intrínsecamente contradictoria, y no sólo una actitud delicuescente, si en su fatalidad no hay ningún hueco por donde la libertad pueda infiltrarse, siquiera sea en mínima medida. Ahora bien, hay que reconocer que el progresismo admite, a su modo y manera, la existencia de un cierto hueco para el libre albedrío humano en medio del compacto fatalismo del curso necesario de la Historia. Tal es el hueco abierto por la tesis de la libre posibilidad humana de acelerar, o de retrasar, lo que inevitablemente ha de ocurrir. No el contenido, sino la fecha, el momento, puede así depender de las libres decisiones de los hombres, aunque nunca hasta el punto de hacer posible un interminable aplazamiento.

De esta forma, el progresismo está exento de interna contradicción, y ciertamente no le acusa Gamba de haber incurrido en ella. ¿Por qué, sin embargo, es un acierto el llamarlo delicuescente? Expuesta de una manera muy sumaria, la razón de calificarlo así es que el progresismo iguala

—sin ningún fundamento, por tanto irracionalmente— novedad y bondad o, lo que es lo mismo, transformación y perfeccionamiento. Sin hacer esta igualación no se puede entender que, procurando acelerar la llegada de lo que necesariamente ha de ocurrir, se esté haciendo algo bueno, y que si se intenta retrasar esa llegada se esté haciendo algo malo. Y ello también exige que quien alaba la aceleración y desaprueba el retraso (ambos libremente decididos) tenga conocimiento de lo que necesariamente ha de ocurrir, ya que de lo contrario no podría saber qué deba hacer para adelantar la mudanza y qué deba evitar para omitir su demora.

No menciona explícitamente Gambra este requisito de la actitud que él denuncia, pero sin duda alguna lo tiene muy presente en la mayor parte de las páginas de *El silencio de Dios* y en no pocas de su libro *La interpretación materialista de la Historia*. Prosiguiendo la explicación que he comenzado, añadiré otras puntualizaciones, por supuesto en la misma línea de la radical inconsistencia atribuida por Gambra a la actitud progresista. Se trata fundamentalmente de dos cosas: en primer lugar, del nexo del perfeccionamiento con el cambio, y, en segundo lugar, de la incertidumbre del futuro humano justamente en tanto que humano y como objeto de nuestra razón.

1. Todo perfeccionamiento es un cambio, pero no todo cambio es, o produce, un perfeccionamiento. Evidentemente, puede haber, y los hay, cambios que degradan o empeoran. Ello es tan indudable que no suscita ninguna dificultad a quien se atiene a los hechos, sin dejarse llevar por prejuicios infundadamente optimistas; y ni siquiera habría que recordarlo si no fuera porque constituye un trámite indispensable para hacer otra observación algo más complicada y que está en inmediata relación con la verdad de que no todo cambio determina un perfeccionamiento en su sujeto. Esta verdad abre paso, en efecto, a la pregunta «¿qué es necesario para que un cambio perfeccione?». Y mi respuesta es: para que en verdad un cambio tenga un valor perfectivo es enteramente imprescindible que no destruya ninguna de las cualidades positivas ya dadas en su sujeto y necesarias para su bondad; pero también hace falta que las lleve a un nivel superior (3). Sin este ascenso no puede producirse una mejora, ni puede tampoco haberla si se destruyen las cuali-

(3) Así, por ejemplo, afirma la teología de la fe que la gracia no destruye la naturaleza, sino que su efecto en ella consiste, precisamente, en perfeccionarla.

dades positivas ya dadas en el sujeto. El progresismo no atiende a la necesidad de mantenerlas en su ser esencial y por ello, contra toda razón, no tiene ningún reparo en sacrificarlas para acelerar de esta manera los efectos del «viento de la historia». ¿Puede extrañar entonces que Gamba llame delicuescente al progresismo?

2. La inconsistencia del progresismo se hace también patente en la fatuidad de esta actitud al atribuirse un seguro conocimiento de la orientación del porvenir humano. Formulada tal como la acabo de expresar, la acusación puede parecer abusiva. ¿Cómo creer que un puro y simple hombre se juzgue a sí mismo apto para saber con certeza —no ya para conjeturar o presumir— el futuro del ser humano, y ello sin otras luces que las que su sola naturaleza le permite? Pero es verdad, sin embargo, que el progresismo admite esa aptitud, como lo prueba la interpretación marxista de la historia, que es el paradigma y arquetipo de todos los progresismos de la actual centuria, sin excluir —antes por el contrario, incluyendo entre ellos, como uno de los más sobresalientes— el alentado y difundido por católicos y hasta por eclesiásticos, a partir, sobre todo, de la situación en que desembocó la última guerra europea y mundial. Ha sido necesaria la caída del régimen de la Rusia soviética para que el estruendo del progresismo marxista haya ido apagándose (aunque aún perduran sus ecos más o menos bien disfrazados y, en ocasiones, también sin disimulo ni rebaja).

Sólo por pura inconsistencia mental pudo seguir vigente el progresismo marxista cuando ya sus pronósticos habían rotundamente fracasado bastante antes del derrumbamiento de la URSS. Contra lo que Marx se aventuró a sostener como infalible previsión científica, sobre el futuro de los países más industrializados —a saber, que en ellos se iría aumentando, hasta hacerse insufrible, la extensión y la intensidad de la miseria— lo acontecido en esos mismos países ha sido cabalmente lo contrario. El testimonio de Marcuse en este punto es de una ejemplar sinceridad, y lo que se ha llamado su «voluntarismo de izquierda» constituye (independientemente de su innegable sectarismo freudo-marxista, o sea, únicamente en virtud de su afirmación del valor de la voluntad) una reacción racional, de estricta y sólida lógica, frente a la irracionalidad del progresismo que se cree poseedor de las claves cognoscitivas del imparable curso de la Historia.

A la inconsistencia de la actitud progresista opone Gamba la noción del *compromiso*, depurada por él de las connotaciones nihilistas, a la vez que activistas, que presenta en casi todos los adeptos del existencialismo filosófico. «Si se prescinde de la metafísica y de la intención en cierto modo nihilista que hayan inspirado el renacer de esta idea, no cabe dudar que la noción de *engagement* encierra una realidad y un imperativo muy profundos. Es vano y superficial pensar que el Yo surge cuando se le ha liberado de todas las trabas, afectos y compromisos —*prejuicios* u obstáculos en lenguaje racionalista— del mundo circundante. Antes al contrario, su propia vida es *entrega*, autorrevelación» (4).

Para mí, el más fundamental de los aciertos de Gamba en este punto (verdaderamente decisivo) estriba en haber captado, con máximo rigor y nitidez, la esencial conexión que existe entre el verdadero compromiso, *i. e.*, el exento de implicaciones nihilistas, y la auténtica libertad del ser humano. Pero pienso igualmente que ello es inseparable de la *racionalidad* del compromiso tal como Gamba lo entiende no solamente en la unidad ideal de su concepto, sino también en la diversidad de las aplicaciones que de él lleva a cabo.

El compromiso implica que su sujeto —se sobreentiende, su sujeto humano— no está totalmente hecho, y en este sentido presupone un cierto «no-ser» en el ser que se compromete. Mas no cabe que ese «no-ser» pueda consistir en una pura o absoluta nihilidad de esencia, según pretende el existencialismo en sus fórmulas más estrictas, que a su vez son, también, las más declamatorias o retóricas. Por muy libre que un hombre sea, no deja de estar ligado a su propia índole de hombre. O, dicho de otra manera, no cabe que no tenga esencia humana, la cual no es ningún vacío que cada hombre llene por su cuenta y sin una objetiva responsabilidad moral (pues semejante responsabilidad presupone unas determinaciones naturales, algo que ningún hombre se confiere a sí mismo y que sin lesionar su libertad le da un sentido ético a su uso). Pretender una libre decisión que no implica ninguna determinación natural, y que no liga —ni siquiera por un momento— a nada, es un querer un absoluto y puro absurdo.

La única posibilidad de un compromiso exento de poder vinculante es la del compromiso que no es auténticamente hecho en firme, la del que sólo liga de un modo provisional, o sea, la del que se hace con la efectiva intención de deshacerlo cuando parezca una traba a la libertad

(4) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, *op. cit.*, p. 30.

del albedrío. Mas quienes piensan que un compromiso firme es, por esencia, una traba para el libre albedrío humano padecen una ceguera difícilmente explicable, pues no ven algo tan claro como que mantener un compromiso es cosa que se consigue haciendo uso de la libertad de opción en cada una de las ocasiones en que surge, incitante, la posibilidad de deshacerlo. Los compromisos no se mantienen por inercia, sino por una decisión que se renueva sin dejar de ser libre en cada caso.

Por supuesto, no todos los compromisos mantenidos perfeccionan al hombre en lo más humano de su ser. Los que en verdad le perfeccionan de este modo son fundamentalmente, por un lado, los que llevan consigo la adquisición, o la intensificación, de virtudes morales, y, por otro lado, los que tienen en ellas su raíz. De ambos tipos de compromisos perfectivos, y únicamente de ellos, habla Gamba, aunque no los divida de esa forma ni señale otro modo de establecer su clasificación. Lo que en este aspecto le interesa a Gamba dejar claro se cifra en estas dos tesis: a) «sólo es libre el que es capaz de entregarse a algo o a alguien» (5); b) «La Ciudad —la tierra de los hombres— se crea por el *fervor*, esto es, por aquello que se *exige* a los hombres y no por aquello que se *les suministra*» (6).

Gamba fija su atención especialmente en el significado ontológico y ético de la Ciudad. El pensamiento de Gamba está dirigido sobre todo a la convivencia civil en su ser natural y en sus exigencias de sentido moral, aunque siempre sobre la base de su *concreto* significado antropológico, nunca en el modo abstracto con que el racionalismo la hace objeto de sus utópicas especulaciones. Radicalmente, el pensamiento de Gamba acerca de la Ciudad es, sin la menor duda, aristotélico: «La Ciudad no consiste —Aristóteles, *Política* V— en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles. La Ciudad es la comunidad en el bien para alcanzar una existencia humana virtuosa». De esta idea hace Gamba el punto de partida, y como el lema, del capítulo que en *El silencio de Dios* dedica a la Ciudad Humana, si bien no es ese capítulo el único lugar donde se ocupa de ella desde el punto de vista del «compromiso» y tomando por base la concepción aristotélica de la «polis» o convivencia civil. Esta concepción, cuyo eje es el amor al bien común por encima del

(5) *Ibid.*, p. 82.

(6) *Ibid.*, p. 38, o equivalentemente: «La sociedad de "derechos" no subsiste si no se apoya en una, más o menos, remota o subconsciente, sociedad de "deberes"», p. 39.

individualismo (en resolución, por encima del egoísmo), la enriquece Gamba, en lo que atañe a la manera de decirlo, con fórmulas tomadas de uno de sus escritores predilectos, Antoine de Saint-Exupéry, para quien es el fervor lo que hace que realmente exista la Ciudad. Y este fervor, ¿qué otra cosa es sino la más cálida modalidad del amor al bien que une a los hombres en la auténtica convivencia ciudadana, radicando en un compromiso mutuo que nada tiene que ver con el mero utilitarismo de la mayor parte de las modernas concepciones del Estado?

Movido por las incisivas ideas y los contagiosos sentimientos de Saint-Exupéry, afirma Gamba: «La Ciudad creada por el fervor sostiene al hombre que vive en su seno, y le preserva del hastío y de la corrupción (...). Cuando viven en el fervor, hasta sus mismas pasiones los engrandecen; cuando, en cambio, viven juntos para sólo servirse a sí mismos, sus propias virtudes aprovechan a la pereza y al odio mutuo» (7). Sin duda, puede resultar sorprendente que se sostenga, tal como acabamos de ver, la existencia de unas virtudes provechosas para la pereza y para que los hombres se odien, pero la extrañeza que ello produce se desvanece cuando se tiene en cuenta que lo afirmado de esas virtudes no se les atribuye a éstas en su sustancia, sino cuando se da la circunstancia de que «los hombres viven juntos para sólo servirse a sí mismos», tal como se consigna en el texto citado.

El antirracionalismo del escritor francés lo encontramos también en el español, para quien la uniformidad lograda por la abstracción es incompatible con la efectiva realidad concreta, histórica, del humano vivir. Ello no impide, antes bien, reclama la afirmación de que «la continuidad de las cosas y de las costumbres, el paso por ellas de las generaciones, les otorga ese carácter cuasisagrado que acompaña a toda tradición, sea familiar, sea de un pueblo» (8). Y ciertamente esta continuidad no es abstracta uniformidad, porque lo que en ella se mantiene permanece en su concreción y está diversificado en su raíz. No podría entenderlo de otra forma un tradicionalista como Gamba, cuya manera de entender el tradicionalismo incluye en su misma esencia no ya el simple respeto, sino el fervoroso amor a las realidades vitalmente expresivas del espíritu propio de cada una de las sociedades humanas (se sobreentiende, de las que en verdad son humanizadoras).

(7) Cfr. R. GAMBRA, «La ciudad humana de Saint-Exupéry», en *Atlántida* 5, Rialp, Madrid, 1963, p. 513.

(8) *Ibíd.*, p. 515.

Sin embargo, no acertaríamos a entender este inequívoco antirracionalismo si creyésemos que consiste en un irracionalismo, o que de algún modo lo supone. En la medida en que no es racionalista, tampoco es Gamba irracionalista en modo alguno. Entre otras muchas pruebas que de ello pueden verse en sus escritos, la que más oportuna me parece en el presente contexto es la que hace ver su discrepancia con el «voluntarismo» de Saint-Exupéry. Veámoslo en un pasaje que también sirve para comprobar la aversión de Gamba al totalitarismo, incluyendo en él, expresamente, al fascismo:

«Tal voluntarismo es causa de que su obra (9) haya sido reivindicada por autores y escuelas de muy distintiva significación. Especialmente (...) por el totalitarismo de tipo fascista o nacional (...). Para el fascismo el hombre se realiza y se hace digno de sí entregándose a una obra grande, a la construcción esforzada de un Imperio (...). Este heroísmo o imperativo de grandeza no responde en su mentalidad a ningún objetivo o normatividad trascendente, sino a un designio estético o a la realización vitalista de una especie de superhombre racial, nacional o meramente humano de inspiración nietzscheana» (10).

Y no es tan sólo el pensamiento de Saint-Exupéry lo que da a Gamba ocasión para mostrar su categórica oposición al irracionalismo. A propósito de la dimensión estática —permanente— de la realidad espiritual del ser humano, una dimensión que no agota esta realidad espiritual, pero que es un ingrediente necesario de su previa constitución óptica según la concibe Gamba, afirma éste: «La filosofía actual rechazaría, indudablemente, esta perspectiva, porque, como es sabido su *irracionalismo* se opone a la inmutabilidad del concepto, al que considera una estatificación artificial de la realidad fluyente» (11). Y la misma denuncia del irracionalismo, aunque desde otro ángulo, podemos ver en

(9) Se refiere precisamente a la de Saint-Exupéry.

(10) Pp. 522-523 del mismo artículo de *Atlántida*, donde también se lee, poco después del pasaje acabado de transcribir, esta significativa observación: «En Saint-Exupéry no faltan, ciertamente, testimonios favorables al puro voluntarismo del Jefe que lanza a su pueblo por el camino del heroísmo y la grandeza y que escoge una misión fundacional (...) en la pura contingencia existencial».

(11) Cfr. R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, Instituto «Balmes» de Sociología, Madrid, 1946, p. 187. No está de sobra advertir que con la expresión «filosofía actual» se refiere aquí Gamba al sector predominante en el pensamiento filosófico de los años 40, aunque sin duda sigue ejerciendo un poderoso influjo en no pocas de las corrientes filosóficas del actual momento.

este sintomático pasaje: «Para una concepción de la historia y para una filosofía integradas no basta con centrar el problema en el hombre y en su historicidad concreta, como pretende hoy la analítica existencial del *Dasein*. Es preciso mirar por encima de él, trascenderlo, para apreciar sus relaciones ónticas; para encuadrándolo en ellas, dar un sentido a su existencia y a su historia. Si no se complementa de este modo, la filosofía actual puede ir a dar, como ocurre en sus últimas representaciones, en un mero inmanentismo, esta vez de carácter irracionalista» (12).

Quiero terminar trayendo aquí unas palabras de Gamba que desmienten la idea, adulteradamente escatológica, y por ello mismo *irracional*, de que nuestra época hace imposible la esperanza, anulando así toda misión: «La escatología concreta pertenece a los arcanos de Dios, y aunque debamos reconocer la posibilidad del fin y aun los signos que lo anuncian, no está en nosotros contar con ello ni situarlo en nuestro horizonte, dado que —criaturas de Dios— tenemos nuestra misión en un tiempo, éste que nos ha sido asignado» (13).

(12) *Ibíd.*, p. 224.

(13) Cfr. R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, *op. cit.*, pp. 137-138.

3. SER CATÓLICO.

JUAN ANTONIO WIDOW

De la Universidad Católica de Valparaíso

*Estas páginas van dedicadas a Rafael Gamba,
en testimonio de amistad. Sé que lo inteligible y lo verdadero
que haya en ellas él lo entenderá, y mejor que yo,
pues lo lleva no sólo en su saber, sino en su vida.*

Cuando una realidad es muy obvia, y ha constituido, además, desde siempre nuestra sustancia vital más honda, la idea de explicarla produce titubeos. Es anterior a cualquier acto reflexivo; es anterior también a los primeros balbuceos de la mente. Por sernos algo tan perfectamente natural como nuestra misma naturaleza, nunca habíamos requerido que se nos explicara. En suma, nunca nadie había tenido que explicárnosla para que existiese y lauviésemos aquí metida como nuestra propia alma.

Pero la situación cambia cuando las cosas empiezan a ponerse dudosas e inciertas, y, sobre todo, cuando lo que mamábamos con la leche materna tenemos que de algún modo procurarlo y conservarlo por propio esfuerzo. La situación es como la de un solitario dentro de su propia casa, o como la del náufrago que no vive ya en la isla desierta, sino en la urbe moderna. Cuando se siente la necesidad de buscar una explicación para lo que ha sido, hasta hoy, lo obvio en el orden de las cosas comunes, ya es muy difícil, si no imposible, restituir la antigua confianza. Cuando lo que unía se destruye, se empiezan a buscar los consensos, lo cual es lo mismo que afirmar que hay disensos. Lo grave es cuando estos disensos son grietas que afectan los cimientos.

Esta realidad de la cual ahora hablo es el Catolicismo. La Iglesia Católica que, en su dimensión visible y humana, nos crió a quienes

hemos pasado ya de los cuarenta años de vida, no sabía de disensos en las cosas fundamentales: la Santa Misa se celebraba de la misma manera en cualquier parte; no había dudas acerca del valor y de la necesidad de los sacramentos; la fe en la Santísima Trinidad, o en la Inmaculada Concepción de María, o en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, era algo vivo y vigente, con expresiones —públicas o privadas— concretas e inequívocas. Nuestra sociedad, aunque en muchos aspectos mostrase las señales de la erosión revolucionaria, todavía conservaba intactas sus viejas raíces. Hoy esto ya no existe. Hay múltiples versiones sobre la naturaleza del Catolicismo, las cuales circulan libremente, enraizando el aire interior de nuestra antigua morada. Son distintas versiones que no pretenden contraponerse entre sí como ortodoxias y heterodoxias encontradas, pues sólo aspiran a su propia autosuficiencia subjetiva. Así coexisten. Lo único que rechazan, y a menudo con violencia, si no con hastío, es que se reclame para la verdad de fe su carácter dogmático, único y universal; rechazo con el que se repudia, también, el fundamento real y objetivo del ser católico.

Se ha querido salvar la unidad socialmente quebrada de la Iglesia sobre la base de sostener la vigencia de principios universales de orden moral, como, por ejemplo, en la defensa de la vida humana ante prácticas generalizadas como la del aborto. Pero tales principios se han manifestado débiles al faltarles el sustento explícito de la fe.

En el plano social, el Catolicismo se ha diluido hasta extremos que hace cuarenta años eran del todo impensables. En cuanto unidad de convicciones, se ha convertido en algo tan frágil y etéreo que da la impresión de que ha de disiparse al primer golpe de viento.

Es en esta situación, y ante este panorama de incertidumbres y confusiones, en la cual se hace la pregunta: ¿qué es ser católico? La respuesta obvia es, por cierto, la que apunta a lo elemental: ser católico es ser miembro de la única y verdadera Iglesia de Cristo. Pero es aquí, en lo elemental, donde ya empieza el disenso: se discute lo de «única y verdadera». Aquello de que «fuera de la Iglesia no hay salvación» es escuchado como un insulto a la buena voluntad de todos los hombres. La noción de Iglesia ha venido a identificarse con un vago sentimiento de fraternidad con otros hombres y de solidaridad afectiva con el Papa. Ha desaparecido, o por lo menos tiende a desaparecer del todo, la referencia a la fe como fundamento de la unidad de la Iglesia: a la fe en cuanto asentimiento absolutamente cierto a «cuanto Dios ha revelado y por medio de la Iglesia nos propone para creerlo», según dice el viejo Catecismo.

Al desmenuzarse el fundamento, se arruina lo construido sobre él. Al perderse la noción de lo que es la raíz del Catolicismo, los caracteres que son los propios de él se hallarán completamente difuminados. Hay que volver a la fuente.

La fe es un acto de conocimiento cierto en virtud de obediencia, la cual es en cierto sentido del entendimiento —sujeto del acto de fe, *ob-audio*— y formalmente de la voluntad, la cual debe mover al entendimiento, a causa de que el objeto de éste, lo que Dios revela, no mueve por la evidencia de su propia luz, que permanece misteriosamente oculta: la fe es conocimiento de algo *secundum non visum*, es un conocimiento de suyo oscuro. La obediencia en que se funda la fe es, pues, al Magisterio infalible de la Iglesia, que ha sido y es uno y único desde los Apóstoles hasta nuestros días, pues es el Magisterio de Cristo que se extiende en el tiempo en virtud de la Sucesión Apostólica. La obediencia de la fe tiene como objeto cuanto nos propone este Magisterio «para creerlo», es decir, en cuanto dogma. Al Sumo Pontífice se le debe la obediencia propia de la virtud teologal de la fe cuando actúa expresamente como voz de este único Magisterio —único en el tiempo y en el espacio—, es decir, cuando enseña verdades «como divinamente reveladas» (Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *De fide catholica*, Denz. 1792): «Pues no fue prometido a los sucesores de Pedro el Espíritu Santo para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la revelación transmitida por los apóstoles o depósito de la fe» (Id., Constitución dogmática *De Ecclesia Christi*, Denz. 1836).

Es necesario sacar a luz estas verdades del Catecismo, pues es aquí donde ha empezado la confusión. Al Papa se le debe también, además de la obediencia propia de la fe cuando enseña una verdad «como divinamente revelada», la obediencia que corresponde a la virtud de religión, es decir, la que le pertenece en cuanto gobierna la Iglesia y pastorea a las almas. Ambas obediencias son esencialmente distintas: la primera, si el acto que la motiva reúne los caracteres señalados por el Concilio Vaticano I, es incondicional, pues en ella se funda la fe y, por tanto, el ser católico; es la obediencia que se presta al único Magisterio, el de Cristo, el de la Sucesión Apostólica, representado por el Pontífice Romano. La segunda, por lo mismo que existe la primera, no puede ser incondicional; tampoco el Papa es, en cuanto objeto de esta obediencia, infalible. Lo cual no significa, ciertamente, que sea una obediencia supe-
ditada al arbitrio particular del fiel: por el contrario, es la ordinaria con-

secuencia o ratificación de la obediencia de la fe. Pero sí significa que *no* es la obediencia que define en principio el ser o, en su defecto, el no ser católico.

Hoy existe confusión entre ambas especies de la obediencia debida al Romano Pontífice. Es peor: ambas se encuentran mezcladas y asimiladas a algo así como una adhesión afectiva a la persona del Papa, a todo lo que dice y hace, requerida como prueba o señal externa necesaria de la condición de católico. Esta confusión ha comenzado a darse hace ya un siglo, a raíz del *ralliement* en Francia: al dar la Santa Sede el espaldarazo al «partido» católico, éste reconoció —en virtud de una cierta necesidad psicológica— al Papa como «líder» del movimiento de «los católicos». El extremo de esta actitud se vivió en el movimiento *Le Sillon*. Esta necesidad de la figura carismática de un jefe al cual se le pueda seguir incondicionalmente, se enfrió con el pontificado de San Pío X y la condena de dicho movimiento, pero más tarde se reavivó y se extendió con la creación de la Acción Católica, desde la cual se comunicó este espíritu a aquéllos cuya militancia social y política se encauzó en diversos movimientos y partidos que asumieron el adjetivo de «cristianos».

Lo grave de esta confusión, es que se traspasa la incondicionalidad propia del asentimiento de fe a una adhesión humana y contingente; y que, por el contrario, la precariedad de esta última pasa a caracterizar al acto de fe, que se convierte en una convicción puramente subjetiva a la cual se le niega expresamente toda trascendencia al orden de lo social y del bien común.

¿Qué es, pues, ser católico? No consiste en una dimensión particular de la vida del que lo es. Consiste en su vida misma: por ello, en él todo está marcado por esta condición fundamental. Ha sido esto uno de los principios más reiterados por el Padre Osvaldo Lira en sus setenta y más años de magisterio: se es católico como se es hombre, porque el Catolicismo es vida que asume y eleva toda la vida natural; por esto, insiste él, hay, por ejemplo, un arte o una política católicas no porque se les agregue el serlo como una determinación adjetiva, sino porque lo es en su misma sustancia el artista o el político. Y si no son católicas de este modo, no lo son en absoluto.

Así, de la misma manera como la razón viene a dar la unidad a todo lo propio de la vida humana, siendo la medida que otorga a esta vida su orden y proporción, así también la virtud teologal de la fe es el principio que da orden y proporción a la vida del católico. La fe asume a la razón, por lo cual no son contradictorias en cuanto pautas o criterios de

vida, pero sí sobrepasa a la razón: para ésta, aquélla es, en cuanto medida principal, incomprensible, por lo cual la fe suele presentarse a la razón como locura. Pero lo decisivo es que la fe no es irracional ni irrazonable, y que si la medida de la razón determina en el hombre la necesidad de virtudes que forjen en él el orden que su naturaleza pide, esas mismas virtudes se hallan exigidas por la fe, aunque elevadas al orden sobrenatural, es decir, con la virtud teologal de la caridad como forma principal cuyas o, como suele decirse, informadas—incluida la misma fe—por la caridad.

Que la fe y con ella la razón sean el criterio o medida principales en la vida del católico, significa que la inteligencia y su desarrollo le es esencial. Dicho de otra manera, las más graves frustraciones o deformaciones de la vida del católico radican en la atrofia o en los defectos del entendimiento. No se trata aquí de las limitaciones, mayores o menores, naturales de la facultad intelectual: se trata, por el contrario, de la ausencia de las formas debidas, capacidades o virtudes, del entendimiento. Es esto una privación, y no una mera carencia, pues cada hombre es responsable de su buen o mal juicio en todo aquello que está a su alcance y es de su obligación juzgar. Es decir, todo hombre, y por consiguiente todo católico, tiene el deber moral de ser inteligente en aquello en que le compete serlo. Por esto, son pecados graves la ceguera del entendimiento y el embotamiento del sentido, según explica Santo Tomás (*Suma Teológica*, II-II, q. 15). Suele ocurrir que la piedad transformada en mero sentimiento o afectividad más o menos informe nuble al entendimiento y deforme su juicio, convirtiéndose así en una de las principales causas de esta estupidez que es pecado.

Hay virtudes que, en mayor medida que otras, conforman los rasgos más determinantes de la personalidad moral de un hombre. Es como si a un buen dibujante le pidiéramos que con muy pocos trazos nos dé lo esencial de una fisonomía: hay virtudes que, de manera semejante a esos trazos, esbozan con nitidez la calidad interior de la persona. Por lo mismo, del católico, si suponemos la existencia de la fe como medida en el entendimiento y de la esperanza y caridad como ordenación principal en la voluntad. Esas virtudes que se asemejan a los pocos trazos gruesos y esenciales con que el buen dibujante nos hace ver perfiles inconfundibles, son las que configuran escuetamente la nobleza interior de una persona.

Es decir que ser católico, en sentido cabal, no sólo es tener fe. Ésta, desde luego, exige su forma, que es la caridad, y ésta, a su vez, requie-

re, como de los brazos y de las piernas el cuerpo humano, de las virtudes morales para traducirse en obras.

Ahora bien, para este esbozo de la fisonomía espiritual del católico, creo que los trazos imprescindibles son los que corresponden a tres virtudes morales: en el orden de la justicia, la piedad —la *pietas*—; en el orden de la fortaleza, la magnanimidad, y en el de la templanza, la humildad.

Cicerón explica que la piedad es la virtud por la cual «tributamos servicio y culto diligente a quienes estamos unidos por la sangre y a los que aman la patria (*sanguine iunctis patriaeque benevolis*)». Si se añade que, por extensión, la piedad también se refiere a Dios, tenemos que es la virtud por la que damos en justicia lo suyo a aquéllos de quienes dependemos en nuestro ser: reconocimiento, reverencia, gratitud, culto. Por la piedad se unen los lazos de los afectos más profundos, pues quedan éstos referidos a sus fuentes primeras, que son solamente éstas: Dios, la patria y los padres. Fuentes primeras que se encuentran unidas en la piedad, pues los padres y los antepasados son el vínculo que nos liga a la patria, y también son los que nos forman y nutren en nuestra religión; la patria, a su vez, es, en sus raíces, la concreta comunidad de culto, expresado éste mediante la lengua y los símbolos heredados de los ancestros.

Si un hombre tiene la virtud de la piedad, posee la grandeza de ánimo propia del que es agradecido a aquéllos a quienes debe los bienes fundamentales de los cuales vive. Es, por lo mismo, el que se halla más alejado de cualquier tipo de resentimiento. Es aquel que se encuentra perfectamente arraigado en aquello que confiere verdad a la vida humana, es decir, en la base real que define en ésta su punto de equilibrio. El hombre piadoso es el que sabe lo que es la tradición, pues sabe qué es lo que en verdad debe a los antepasados, y el que sabe respetarla y hacerla respetar: por esto, la piedad es lo que hace fuerte el lazo de unión que identifica a las buenas stirpes.

Para demostrar por qué la humildad es virtud, Santo Tomás explica que, ante un bien arduo, en el sujeto se dan dos tendencias contrapuestas: por una parte está la atracción ejercida por el bien, y por el otro el temor y la inhibición ante la dificultad para alcanzarlo. Ambas tendencias, dice, deben ser moderadas, es decir, ser domeñadas por la razón y la voluntad. Para el dominio de la primera, es necesaria una virtud moral que «tempere y modere el ánimo, de modo que no tienda inmoderadamente a las cosas más altas; y esto pertenece a la virtud de la humildad. Otra, en cambio, que afirme el ánimo contra la desespe-

ración, y lo impulse en la prosecución de las cosas grandes según la recta razón: y ésta es la magnanimidad» (*Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 1).

Humildad y magnanimidad se complementan. En la referencia mutua halla cada una de estas virtudes su medida. Tendemos a lo más grande, a Dios, hasta el punto de que ningún bien creado puede en definitiva satisfacernos; pero tenemos conciencia de nuestra pequeñez y de nuestra miseria, que nos hacen impotentes para alcanzar esa infinita grandeza. La humildad no consiste en refocilarnos en la propia miseria e impotencia, lo cual vendría a ser en realidad una forma de soberbia, de autosuficiencia en la propia pequeñez, que por esto mismo, por ser autosuficiencia, pierde de vista la medida según la cual es pequeñez. Una tónica frecuente y de moda entre nuestros contemporáneos es esta delectación en la propia miseria, estado de ánimo que se ve violentamente turbado si se les dice que, efectivamente, son miserables. Y tampoco consiste la magnanimidad en presumir de una grandeza espiritual que, así, sin más, es caricatura y no realidad. A ese equilibrio preciso que definen las virtudes de la magnanimidad y de la humildad unidas, se refiere Santa Teresa en un conocido párrafo de las *Moradas*: «andemos en verdad delante de Dios y de las gentes, de cuantas maneras pudiéremos, en especial no queriendo nos tengan por mejores de lo que somos, y en nuestras obras dando a Dios lo que es suyo y a nosotras lo que es nuestro, y procurando sacar en todo la verdad, y así tenemos en poco este mundo, que es todo mentira y falsedad, y como tal no es durable» (VI, 10, 6-7). Por lo general se citan estas palabras de Santa Teresa para explicar que la humildad es la verdad, y que no consiste en que uno se estime en menos de lo que es, puesto que lo que se es ha sido recibido de Dios. Lo que se dice menos es que la recta estima de sí mismo depende de la virtud de la magnanimidad, pues el que no quiere eficazmente lo más grande no puede tener la medida de su propia pequeñez.

Creo que estas tres virtudes de la piedad, la humildad y la magnanimidad dan un esbozo exacto del católico, en cuanto formas que son el reflejo más o menos inmediato, en el orden natural, de la vida interior que nace de la gracia y de las virtudes teologales. Lo cual se comprueba también por el contraste que, con lo que es conforme a dicha vida interior, presentan los vicios opuestos a esas virtudes, la impiedad, la soberbia y la pusilanimidad.

Si se quieren ejemplos, tenemos el de los dos santos citados más arriba: Tomás y Teresa. Ambos fueron grandes, con la grandeza de la magnanimidad; ambos humildes, sin despreciar ninguna de las miserias que

debemos sobrellevar los hombres en esta vida, y ambos practicaron la piedad con sus consanguíneos y compatriotas, sin que sus votos de religión les fueran para ello obstáculo. Si buscamos un ejemplo en nuestro siglo, encontramos la corpulencia física y de alma que fue la de Chesterton: pocos han entendido como él lo que es el Catolicismo; empezó a intuirlo y en cierto modo a vivirlo aun antes de convertirse formalmente a él, pues clara intuición de lo que es son estas palabras escritas en 1907: «La filosofía es eterna o no es filosofía. La costumbre moderna de decir “Esta es mi opinión, pero tal vez yo esté equivocado”, no es razonable. Al decir que quizá yo esté equivocado, digo implícitamente que ésta no es mi opinión. El hábito de decir “Cada uno tiene su filosofía diferente; ésta es mi filosofía y me conviene”, manifiesta debilidad de espíritu. Una filosofía cósmica no está hecha para adaptarse a un hombre, sino a un cosmos. Nadie puede poseer una religión privada como no puede poseer un sol o una luna propios» (prólogo a *El libro de Job*).

El Catolicismo es la filosofía cósmica. Asumirlo requiere de grandeza de alma —de magnanimidad—: el pecado contrario es la debilidad de espíritu —la pusilanimidad— que impide reconocer y confesar la verdad. Y también requiere de la humildad que movió a Chesterton a repetir con plena convicción lo que otro autor inglés había dicho antes que él: que «es fácil agradar a Dios, pero es difícil satisfacerle». Y para completar el ejemplo, hay que tener presente que Chesterton entendió bien cuál es la vinculación entre el ser católico y la fidelidad a las propias y particulares raíces, y por esto fue católico y patriota de un modo en que ambas devociones se alimentaron recíprocamente.

4. LA POLÍTICA ANTIMODERNA DE RAFAEL GAMBRA CIUDAD.

DANILO CASTELLANO

De la Universidad de Udine

1. Rafael Gambra Ciudad es un pensador católico antimoderno, que en su larga actividad como escritor y maestro se ha ocupado de graves cuestiones actuales de la experiencia política.

No pretendemos seguir todos los temas que ha examinado, que, en general, están relacionados con la específica y contingente situación española. Lo que nos interesa aquí es «recoger» algunos puntos esenciales de su pensamiento político que nos parecen especialmente relevantes y actuales respecto a la «cuestión política» en sí.

Empezaremos diciendo que su *antimodernismo* no es simplemente *anti*-; no es fruto de una cómoda posición conservadora. Con Leo Strauss se podría afirmar que, partiendo de una enseñanza platónica (1), Rafael Gambra trasciende todas las «tradiciones» humanas, sale de la caverna para fijar su mirada en lo que denomina «Tradición», la cual, según él, es el progreso de lo clásico y de lo perenne, es decir, la profundización del conocimiento del orden inmutable de las «cosas», de la naturaleza y de la finalidad de los entes. Así, en las primeras páginas de su obra *Tradición o mimetismo* (2), escribe: «la tradición es [...] la acumulación

Traducción de Coral García.

(1) Véase L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, trad. it. Argalía, Urbino, 1977, p. 60.

(2) R. GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, pp. 19-20.

temporal de las experiencias del pensar y de la vida que se realiza a través de las generaciones hasta la formación de un común patrimonio espiritual, sea científico, cultural, religioso, etc.». Por consiguiente, la tradición es el instrumento normal para hacer progresar a los pueblos y hacerles adquirir «la firmeza política que los hace respetables y creadores de una verdadera estructura comunitaria» (3).

Más adelante volveremos a hablar de este problema. Ahora nos limitaremos a observar que Gamba se ha esforzado en analizar profundamente la *modernidad*. Aunque ha seguido el consejo paulino según el cual todo debe ser examinado, pero sólo para conservar lo que es bueno (4), ha considerado que, sobre todo en el ámbito político, no se podía conservar nada del pensamiento moderno (5). ¿Por qué? Porque la *modernidad* (en sentido axiológico y no cronológico) es *racionalismo*, y, por tanto, supone «el alejamiento [...] de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano» (6). La *modernidad* es esencialmente un intento por parte del hombre de imponer su diseño a la realidad, de ordenar el mundo según su deseo. La *modernidad* transforma necesariamente la filosofía en «sistema»; no en el sentido de que ésta no necesite la eliminación o la superación de toda contradicción, sino en el sentido de que se hace «logicismo» absoluto, desarrollo de una *idea* que no es idea. Y no importa si esta pretensión está ligada a una ideología «fuerte» o «débil». Lo que cuenta es el hecho de que, lejos de ser búsqueda de la verdad, lejos de ser conquista (aunque sea dura e inagotable) de la *idea* o del *concepto*, se hace inevitablemente ideología, «punto de vista» u opinión. Una opinión que pretende ser idea, ser verdad y ser constitutiva del *logos* de

(3) *Ibid.*, p. 29.

(4) Véase San Pablo, I Tes., 5, 21.

(5) En la amplia literatura sobre el tema de la modernidad, desde el punto de vista teórico, cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma, 1969², así como ID., *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1969; desde el punto de vista ético-político, cfr. al menos las siguientes obras de M. DE CORTE, *Philosophie des moeurs contemporaines. Homo rationalis*, Librairie de Médicis-Editions Universitaires, París-Bruselas, 1944, y *L'homme contre lui-même*, Nouvelles Editions Latines, París, 1962. Gamba coincide muy a menudo con este autor, no sólo en lo que respecta a la modernidad, sino también en la «lectura» del denominado existencialismo «de derechas» o en la crítica a Maritain, aunque se aleja del pensador belga en otras cuestiones como, p.ej., la interpretación del pensamiento de Comte, aspecto éste que, en nuestra opinión, concierne también al problema Maurras.

(6) R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958, p. 23.

los entes. Por tanto, la *modernidad* es necesariamente «dogmática», no admite discusión; es estructuralmente *hipótesis* (aunque sea hipótesis interpretativa), no justificación teórica de la realidad.

Rafael Gambra Ciudad coincide en este aspecto con el filósofo italiano Augusto Del Noce (7): el *racionalismo*, esencia de la *modernidad*, es acto de fe (8). Un acto de fe sin pruebas de la capacidad de la *Razón* para modificar el mundo. De donde deriva la confianza en la Revolución, o más bien en la concepción de la filosofía como *Revolución*, cuya finalidad es, como enseñaba emblemáticamente el marxismo, la instauración del *regnum hominis*. Entonces, la filosofía sería el instrumento para afirmar el *neo-humanismo*, o, en otras palabras, la afirmación de la liberación.

De todos modos, ya antes del marxismo, en la historia moderna, ha habido intentos de llevar a cabo proyectos racionalistas. La Revolución francesa, por ejemplo, es, según Gambra Ciudad, el primer intento de «racionalizar» las formas consideradas irracionales de la vida, de imponer a «la existencia una estructura autoexplicativa semejante a la que el racionalismo de la Enciclopedia había ensayado en la ciencia y la filosofía» (9). Pero dicha revolución representó, desde muchos puntos de vista, el ápice del racionalismo político que, a su vez, no era otra cosa que un aspecto más de la concepción gnóstica (10) de la vida ya propuesta, aunque sea de manera diversa, antes del Iluminismo, y que éste difundió ampliamente incluso a través de innovaciones legislativas. El *racionalismo*, en el que Gambra insiste con razón, es un mal que ha acompañado al hombre a lo largo de la historia, pero que se ha convertido en el elemento caracterizador de la época moderna, al haberse difundido a nivel de masas (11).

2. Con reiterada insistencia Gambra Ciudad sostiene que, en el campo socio-político, una de las consecuencias del *racionalismo*, es decir,

(7) Véanse al menos las siguientes obras de este filósofo italiano: A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964; *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milán, 1978.

(8) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman estado*, op. cit., p. 53.

(9) *Ibid.*, p. 50.

(10) *Ibid.*, p. 199.

(11) Acerca del moderno pensamiento político gnóstico, véase A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, en E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Turín, 1968, pp. 9-34, además de la siguiente obra del mismo autor: *Il mito del mondo nuovo*, trad. it., Rusconi, Milán, 1970. La gnosis se ha difundido tam-

de la *modernidad*, es la abstracción de la experiencia (12) (*es tamquam non esset*). En efecto, el racionalismo no la toma en consideración, sino que supone poder ordenar el mundo según los cánones de una *Razón* abstracta (*more geometrico*, diría el filósofo italiano Francesco Gentile). La génesis del viejo y nuevo contractualismo reside en esa confianza-presupuesto que conduce al rechazo de considerar incluso lo que es evidente, es decir, que «ningún hombre elige nacer de una pareja, ni crecer en una familia, ni siquiera vivir en una organización civil y política, porque se encuentra en ella desde el primer instante de su existencia» (13). Y esto significa que sólo *por hipótesis* se puede imaginar «un estado en el que el individuo viva aislado y solitario» (14), y que la sociedad sea «el producto de una elección voluntaria» (15).

Pero aún hay más. Sólo *por hipótesis*, añadimos nosotros, se puede imaginar que el hombre goce de la «libertad negativa», propia del hipotético estado natural. Ni siquiera Dios que es omnipotente goza de semejante libertad. En efecto, preguntémonos provocatoriamente: ¿puede suicidarse Dios? Sin embargo, el hombre moderno, que Marcel De Corte, ya en los años de la segunda guerra mundial, denominó *homo rationalis* (16), pretende gozar de una libertad superior a la divina. ¿Qué otra cosa es el liberalismo, si no la reivindicación del presunto derecho a dicha libertad?

bién en sectores no políticos, llegando a conquistar importantes campos del pensamiento «católico». P. ej., a propósito de este tema, y en concreto de la exégesis bíblica, véase AA.VV., *Eutanasia del cattolicesimo?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1990.

(12) Sobre el problema de la *esperienza*, véanse G. CAPOGRASSI, *Analisi dell'esperienza comune* y *Studi sull'esperienza giuridica*, ahora en *Opere*, vol. II, Giuffré, Milán, 1959, pp. 13-203 y 211-357 respectivamente; la auto-presentación de M. GENTILE, «La filosofia come intelligenza dell'esperienza», en *Filosofia oggi*, Génova, a. VII, n. 3, julio-agosto 1985, pp. 449-456. Para el problema específico de la experiencia política, cfr. del mismo autor, la *Introd.* al volumen *Rivoluzione francese e coscienza europea, oggi: un bilancio*, a cargo de D. CASTELLANO, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1991, pp. 11-15. Además, véase G. GIUROVICH, «Esperienza giuridica e secolarizzazione», en *Diritto e società*, Padua, n.º 4/1994, pp. 745-759.

(13) F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Giuffré, Milán, 1983, p. 43. A partir de aquí traduzco del italiano al español en todas las notas que lo requieren (N. d. T.).

(14) *Ibidem*.

(15) *Ibidem*.

(16) Cfr. DE CORTE, *Philosophie...*, cit.

Efectivamente, Rafael Gambra define el liberalismo como un intento de limitar el poder para dar total libertad al hombre natural, cuya naturaleza se reduce a una serie de efímeros instantes del «sentir» de su conciencia; una conciencia que, en última instancia, no es tal, ya que, lejos de testimoniar algo, es simple *decisión*, es decir, ciega voluntad de potencia autoafirmativa.

Por supuesto, no todos aceptan esta definición de *liberalismo*. De todos modos Gambra coincide con un «adversario» ideológico suyo, el «liberal» Hobhouse, según el cual el *liberalismo* es «un movimiento de liberación, una remoción de obstáculos y de apertura de canales para permitir el flujo de actividades libres, espontáneas, vitales» (17). Esta definición no es arbitraria, sino que parece basarse en los hechos. En la misma reivindicación del presunto derecho a imponer límites al poder —y en esto, como se sabe, consiste el *constitucionalismo moderno*— está implícita la reivindicación de «libertad negativa»: el poder —lo demostró magistralmente Benjamin Constant en su *Cours de politique constitutionnelle* (18)— está limitado sólo negativamente, por oposición. Así, al absolutismo de Hobbes, de génesis contractualista (y por tanto liberal), se acaba por oponer el absolutismo de Rousseau, que, lejos de ser una desviación del liberalismo, representa su coherente desarrollo. Pero Gambra Ciudad va más allá. En efecto, sostiene que también el marxismo procede del liberalismo, es producto de la misma fuente (19). Esta tesis suya no constituye realmente una novedad. Así piensa también otro liberal, Guido De Ruggiero, que en su espléndida *Storia del liberalismo europeo*, escribe abiertamente que la revolución liberal *stricto sensu*, tanto la democrática como la social, son todas hijas de la misma mentalidad (20).

Pero entendámonos bien, no es que no se deban imponer límites al

(17) L. T. HOBHOUSE, *Liberalismo*, trad. it., Sansoni, Florencia, 1964, p. 53.

(18) B. CONSTANT, *Cours de politique constitutionnelle*, Librairie de Guillaumin et C.e., París, 1861.

(19) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que...*, *op. cit.*, p. 54. Nos parece que Rafael Gambra encuentra cierta dificultad en atribuir la misma matriz (liberal) a los totalitarismos «nacionales» que, en su opinión, se caracterizarían por la definición (errónea) de nación; ésta sería una «identidad de destino» (*Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 30). No sabemos si en los «totalitarismos nacionales» incluye también (o sobre todo) la concepción idealista del Estado, la cual, sería, en nuestra opinión, esencialmente liberal, al haber traspasado el «derecho» al ejercicio de la «libertad negativa», del individuo al Estado.

(20) Cfr. G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1959⁶, p. 76.

poder. Nos parece que toda la obra de Gambra Ciudad se mueve en una línea polémica contra la «monstruosa invasión del Poder» que representa el Estado moderno. En efecto, en 1956, cuando escribía la *Introducción* a la traducción española de un libro de Bernard de Jouvenel, Rafael Gambra hacía suya la tesis del autor francés, según la cual la monstruosa invasión del Poder era y es el resultado al que nos ha llevado el movimiento liberal (21).

Por tanto estamos ante una paradoja, una especie de heterogénesis de los fines. El hecho es —y la historia político-jurídica de los Estados contemporáneos lo demuestra— que no se consigue establecer verdaderos límites al poder a partir de una base «negativa», es decir sólo por oposición; cualquier tipo de «dique» está destinado antes o después a ceder. En efecto, el mismo «Estado de derecho», la forma más «reglamentada» del Estado moderno, es, si nos fijamos bien, un Estado absoluto; es un Estado en el que nada se puede contra la ley, pero todo se puede con la ley. El problema, entonces, es la ley que, en la lógica de la *modernidad* (22), es siempre y solamente el mando del soberano. Por otra parte, esto no debe sorprendernos, ya que es el resultado al que nos conduce, inevitablemente, la afirmada neutralidad del orden social y político (23).

Si no se sale de la lógica del *racionalismo*, no se pueden imponer auténticos límites al poder. Por tanto, no es reivindicando «más sociedad y menos Estado», o el denominado «Estado mínimo» (pero siempre *moderno*) que se resuelve el problema. El límite del poder procede, en efecto, de la finalidad (positiva) de los entes; en el caso político, de la esencia de la comunidad política; esencia que, por tanto, es *reguladora* en sí. En otras palabras, es el orden natural de los entes, o si se quiere su intrínseca finalidad objetiva, el que nos proporciona el criterio para establecer cuándo el poder es mero poder (y por tanto arbitrio) y cuán-

(21) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, op. cit., p. 142.

(22) Sobre este tema, véase la interesante y exhaustiva obra de M. BASTIT, *Naissance de la loi moderne*, P.U.F., París, 1990.

(23) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, op. cit., pp. 216-217; ID., *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 25, 38, 58. Además, se debe tener en cuenta que no es posible establecer un objetivo límite al poder partiendo sólo de una misma exigencia (la «libertad negativa») que procede de un sujeto privado en lugar de un sujeto público. La «libertad negativa» no tiene ni puede tener argumentos. Entonces, está claro que sólo es decisiva la «capacidad de imponerse», esto es, la capacidad de hacer efectiva la decisión personal. Y también está claro que si se juega todo en este plano (que es el plano de la soberanía), siempre ganará el Estado.

do, sin embargo, es autoridad. Es este orden (o esta finalidad) el que transforma el poder de hecho (con frecuencia, aunque no necesariamente) ciego y caprichoso, en poder orientado hacia el crecimiento de los entes según su intrínseco fin. Rafael Gambra Ciudad no se expresa exactamente así, pero nos parece legítima tal interpretación de su pensamiento político, como veremos enseguida.

3. Antes es oportuno que nos centremos en otra cuestión, en el hecho de que el *racionalismo* político plantea grandes problemas para la misma convivencia. Gambra es perfectamente consciente, hasta el punto de que trata el asunto en diversas ocasiones.

La cuestión se plantea sea con referencia a los individuos, sea con referencia a los Estados. En efecto, nos parece que Gambra Ciudad establece casi una correlación entre los presupuestos del *racionalismo* político, que encontraron su formulación en la teoría liberal, y los presupuestos que inspiraron la paz de Westfalia. Como fondo, la *asunción* del denominado «principio de soberanía» (24), que, en la mejor de las hipótesis, haría de la convivencia una *convivencia forzada*. Como el contractualismo pretende constituir una sociedad basándose en el rechazo parcial o total de la soberanía individual, para garantizar por encima de todo la convivencia de los seres humanos, así la paz de Westfalia intenta, con una operación en verdad imposible, transformar la «coexistencia» de entidades territoriales soberanas en «comunidades» internacionales (25). Pero del mismo modo que la comunidad internacional no es

(24) F. GENTILE («Esperienza giuridica e secolarizzazione», en AA.VV., *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cargo de D. CASTELLANO y G. CORDINI, Giuffré, Milán, 1994, p. 25), después de haber destacado que la soberanía y la secularización están estrechamente unidas, ha subrayado que el «soberano puede considerarse autosuficiente, no sólo si no está condicionado por principios extraños a él, sino sólo si se plantea él mismo como principio». Esto es exactamente lo que ha ocurrido con la paz de Westfalia, a pesar de los intentos puramente nominales de contener los efectos (las cláusulas formales, en efecto, introducidas en el Tratado no tuvieron el poder de «bloquear» la potencia del «principio» asumido), que reconoció al soberano el «derecho» de «optar» en nombre y en lugar del súbdito, y, por tanto, de decidir por él la religión que debía profesar (*Cuius regio eius et religio*).

(25) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 49-50. El equilibrio que desde entonces y durante largo tiempo parece que ha sido la única «regla» de convivencia y que, coherentemente, ha llevado a negar la posibilidad de la existencia del Derecho internacional, parece haber entrado en crisis (al menos a nivel de exigencia de una «lectura» teórica de las relaciones internacionales) después de la segunda

ni comunidad ni internacional, las sociedades políticas nacidas del contrato son artificios incapaces de agregar a los hombres uniéndolos. En efecto, ¿qué tienen en común seres humanos o Estados que siguen siendo «entidades» extrañas las unas a las otras? No es ciertamente suficiente ni la utilidad ni el miedo, ni, en última instancia, la efectiva imposibilidad de «trasgresión» (impedida por la *efectividad* o, en el campo internacional, por su sinónimo, el *equilibrio*) para transformar la extrañeza (cuando no enemistad) en «amistad».

Pero aún hay más. El *racionalismo* político, asumiendo la libertad como «libertad negativa», es incapaz de «justificar» y garantizar la misma convivencia en sí (26), ya que todo límite, tanto para el individuo como para el Estado, representa un *vulnus* (de hecho —se dice— necesario) para la misma libertad (27). Rafael Gambra Ciudad observa que,

guerra mundial. A nivel «operativo», sin embargo, parece representar todavía, si no el único, al menos el criterio que prevalece en la conducta de los organismos internacionales (ONU, etc.). Éste es el precio exigido por la *teoría de la soberanía* y del pensamiento liberal, cuyos principios, según observa Gambra, consistieron en acabar con una guerra, pero desencadenaron un largo período de guerras.

(26) El paso de la soberanía del Estado a la soberanía popular ha dado lugar a una contradicción radical del pensamiento liberal (es irrelevante que haya surgido con la liberal-democracia): el «derecho» al ejercicio de la «libertad negativa», que el Estado reconoce y asegura a todos los ciudadanos, ha llevado no sólo a tolerar (que ya sería bastante grave), sino incluso a reconocer como «legítima» la supresión de la vida de un inocente. Hay casos, como, p.ej., el de la República italiana, en los que las estructuras sanitarias públicas colaboran activamente para procurar la muerte a un ser humano inocente (aborto voluntario).

(27) Por encima de todo se debe observar que los mismos contractualistas afirman (contradiéndose) que es la experiencia social, a la que ningún ser humano puede sustraerse (Rousseau lo declara abierta y cínicamente), la que impone límites a la libertad (que, para ellos, obviamente, es sólo y siempre «libertad negativa»). Pero el límite que aceptan con tanta facilidad parece ser «geográfico», es decir, un estrechamiento de la esfera de acción del sujeto que, sin embargo, conservaría el «derecho» de actuar según la «libertad negativa». Tal derecho estaría impuesto por la «convivencia». En efecto, todos se «beneficiarían» del respeto a la regla según la cual «la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás». Pero si se trata de «territorio», ¿quién o qué decide cuál es la frontera entre una y otra libertad? En otras palabras, ¿cuál será el criterio que establecerá la línea divisoria? Generalmente se da la siguiente respuesta: la ley (entendiendo positiva). Pero la ley, en la concepción *moderna*, es el mando del soberano, es decir, un simple orden hecho efectivo. Por tanto, tendríamos que concluir que será el poder el que proporcionará el criterio necesario, que será por naturaleza arbitrario, y en lo que respecta al disidente, la imposición de su respeto será un abuso: apelar al poder no significa ofrecer argu-

para conseguir una auténtica «coexistencia» es necesario reconocer que la naturaleza humana no es una simple serie de impulsos o de «decisiones» derivadas de dichos impulsos, sino que tiene una consistencia óntica, un orden, que el individuo, en cuanto tal, normalmente intenta llevar a cabo o que, de todos modos, debe ser ayudado a reconocer e implantar (28). Solamente así se puede saber cuál es el bien, y, por tanto, el bien común: la civilización, según Gambra, completa la *espiritualidad* del hombre individuo (29), y es una prolongación de la misma.

Para Gambra, Westfalia representa exactamente el camino contrario. Aun siendo esta paz (que, por otra parte, puso fin a atroces guerras de religión) un compromiso (y por tanto, no mostró entonces su potencia revolucionaria), dio lugar a «principios» que representaron una «ruptura» profunda del orden natural, y, al mismo tiempo, fue la toma de conciencia de un hecho revolucionario; en efecto, Westfalia, según Gambra Ciudad, supone un cambio radical en la concepción de la «solución liberal» de la coexistencia (30). En otras palabras, esta paz inicia el proceso de la neutralización del orden político. Por consiguiente, se puede decir que Westfalia establece las premisas necesarias para acabar con el criterio de legitimidad; así, el ordenamiento jurídico positivo del Estado, basado en una mera decisión como acto de voluntad, se con-

mentos válidos. La convivencia, entonces, se reduce a un dato de hecho, completamente casual. Nunca podrá ser ni un hecho moral, ni un hecho jurídico. Es el relativismo lo que la hace imposible.

(28) Esta tesis no hay que confundirla con la del denominado «personalismo contemporáneo» que hace suya la «libertad negativa». En otras palabras, la comunidad política sirve para ayudar al hombre a vivir como hombre (según la «virtud», diría Aristóteles), según el fin objetivo de la persona. Por el contrario, el «personalismo contemporáneo» pretende que el Estado ayude al hombre a llevar a cabo cualquier fin deseado o perseguido por él. Sobre este tema, véase D. CASTELLANO, «Il “concetto” di persona umana negli Atti dell’Assemblea costituente e l’impossibile fondazione del politico», en AA. VV., *La decadenza della Repubblica e l’assenza del politico*, Monduzzi, Bolonia, 1995, pp. 37-71. Para los aspectos puramente teóricos de la cuestión, y para comprender las razones de la «contraposición» entre «personalismo clásico» y «personalismo contemporáneo», se puede cfr. E. FORMENT, «La persona humana», en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I (*El hombre en cuerpo y alma*), Edicep, C.B., Valencia, 1995, pp. 685-883.

(29) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, op. cit., p. 31. Esta cuestión ha sido afrontada dialécticamente y con rigor teórico (es decir, teniendo en cuenta diversas opiniones), en la primera parte del libro de F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, op. cit., al que nos remitimos.

(30) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, op. cit., p. 217.

vertirá, aunque sea gradualmente, en el fundamento del orden político y en su regla (31).

La asunción del criterio liberal de coexistencia supuso también el fin de la comunidad política, tanto la particular como la universal. Gamba Ciudad, en su libro *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, publicado en 1965, comentaba que se puede dar una comunidad sólo en presencia de algunas condiciones: a) cuando «una sociedad concreta [...] posee como base cultural o histórica una realidad homogénea, y cuando su dinamismo interno no se halla sujeto a una estructura impuesta» (32); b) cuando en ella está viva una fe que consigue forjar costumbres, dar vida a instituciones, ordenar las formas de ejercicio del poder, etc. En definitiva, cuando dicha sociedad se traduce en práctica de vida para los individuos y los pueblos.

Por tanto, podríamos afirmar que: 1) la *modernidad* no ha consentido, ni podía hacerlo, el nacimiento o mantenimiento de las comunidades sobre todo a causa del *racionalismo* que la caracteriza; 2) la *modernidad* ha consentido, sin embargo, el nacimiento de la *sociedad*. Y ello principalmente por su individualismo, por la neutralización del orden político y por la separación de éste del orden moral y religioso, tal y como requiere la sociedad misma. Las sociedades son todas, al menos virtualmente, disociedades, que, por tanto, son susceptibles de disolución, ya que lo que en apariencia las une es lo que en realidad las laceraba profundamente. En efecto, las sociedades —sostiene Gamba Ciudad— son *sociedades de derechos* desligados de los deberes (33), y a menudo contrapuestos a dichos derechos.

4. Rafael Gamba Ciudad parece asignar una importancia primaria a la función de la historia y de la fe para la vida y en la vida de las comu-

(31) A propósito de la legitimidad y del poder, con referencia a cuestiones planteadas por pensadores contemporáneos y a las «dificultades» que no han superado, cfr. C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, *Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*, Ed. Actas, Madrid, 1991.

(32) R. GAMBRA CIUDAD, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965, p. 143.

(33) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 37. El «cálculo» del que nace toda *sociedad* es, por tanto, causa de su ruina. La observación es de Cicerón, pero sigue siendo válida hoy en día. En efecto, si todo se mide por su utilidad, quien considera que puede beneficiarse no cumpliendo pactos ni leyes, en cuanto sea posible, los infringirá (Cfr. CICERÓN, *De Legibus*, I, 15-16).

nidades políticas. Una función no sólo sociológica, sino sobre todo constitutiva. En efecto, en diversas ocasiones afirma que «sin una comunidad histórica de valores no existe una comunidad política de valores ni una comunidad jurídica» (34), o que la fe (religiosa) es fundamental para admitir la existencia de la ley moral natural (35).

Entonces, podría parecer (¿o ser?) que su postura es una contraposición frontal a la *modernidad*, pero carente de argumentos válidos. Podría parecer una elección fideísta, una opción que también un «liberal» podría considerar «legítima» como tantas otras. En sociedades secularizadas como la nuestra, sus «criterios» podrían parecer útiles indicaciones para sostener opciones opuestas a la suya. Como Croce en los años del segundo conflicto mundial sostenía que «no era posible no ser cristianos», así, medio siglo más tarde, un laico conservador podría decir, utilizando el concepto de tradición crociano, «no es posible no ser liberales».

¿Son fundadas estas impresiones? ¿El pensamiento de Gamba es una ideología?

Ya desde el principio hemos dicho que no, aunque estamos convencidos de que muchas páginas de sus obras, *en una primera lectura*, podrían dar esta impresión. Pero se trata de una impresión equivocada y que podría despistarnos. Rafael Gamba Ciudad no es ni *historicista* ni *fideísta*.

No siendo *historicista*, no puede concebir la Tradición ni como mera *continuidad* [el tradicionalista no es el conservador (36)], ni como lejana epopeya resucitada artificialmente, según el consejo de Maquiavelo, con el único objetivo de ayudar al Príncipe a mantener el poder (37).

No siendo *historicista*, no puede, tampoco, concebir la Historia como desarrollo o «hacerse» del Espíritu; versión gnóstica ésta que necesariamente nos lleva a la identificación de ser (identificado con el «hecho») y deber ser (identificado con lo sucedido, es decir, con el hecho que es y que es porque debe ser) —como enseñó Hegel—, sea que asuma la forma «religiosa» del panteísmo, sea que asuma la forma «atea» de la liberación de la humanidad.

(34) R. GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 39.

(35) Cfr. *Ibid.*, p. 93.

(36) Cfr. *Ibid.*, p. 29.

(37) Los denominados regímenes «autoritarios» de nuestro siglo, p. ej., han seguido celosamente el consejo de Maquiavelo. Así, el fascismo (italiano) utilizó ampliamente la «Romanidad» en función *moderna*. Rafael Gamba Ciudad denuncia dicha contradicción en diversas ocasiones. Cfr., entre otras, *Ibid.*, p. 58.

Tradicción e historia están ligadas, pero sólo en el sentido de que la segunda es *condicio sine qua non* de la primera. Se trata de una observación obvia: la «tradicción» sólo es posible en la historia, pero no es la historia. Tal y como sucede con el «progreso», su esencia procede de la verdad, no del tiempo. Gamba afirma que, en el ámbito político, el pensamiento tradicional considera que el Estado, entendido como comunidad política, es verdaderamente tal cuando, reconociendo la verdad, se subordina a ella y la sirve (38). Entonces, el pensamiento tradicional reconoce que hay un orden superior al Estado y un orden del Estado (su intrínseca y objetiva finalidad) que trascienden la historia, aunque se desarrollan en la historia. Este orden es el criterio con el cual juzgar las elecciones de los individuos y de los pueblos. Además, este orden –natural y no artificial, establecido por Dios y no por las convenciones humanas– constituye la regla para establecer cuándo se da un progreso auténtico.

Por tanto, existe un orden natural que ya reconocieron los clásicos. Este orden no hay que confundirlo con el de la *modernidad*, que es tal sólo por convención. Gamba Ciudad insiste en diversas ocasiones en afirmar que existe una diferencia radical entre los dos: el primero, a diferencia del segundo, no instaura una «disociación entre un orden de la naturaleza y otro del espíritu, entre sociedad y civilización» (39). Gamba observa que, si se parte, siguiendo a Aristóteles, «de la unidad sustancial del hombre y de su sociabilidad natural, hay que ver en la sociedad un producto de la naturaleza humana toda entera; y en la más pequeña y primitiva célula social reconocer ya el sello del espíritu y, con él, de la moralidad, del obrar libre y finalista que caracteriza a la naturaleza humana» (40).

Por consiguiente, existe un orden natural que no depende de ninguna ideología, que ni siquiera depende de la fe, aunque es necesaria una apertura a la fe. Entonces, se debe hablar de significado religioso del Estado y del derecho, según Gamba; no en el sentido asumido por la

(38) Cfr. *Ibid.*, p. 59. Sobre la cuestión del Estado, véase M. AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Speiro, Madrid, 1996. Miguel Ayuso, siguiendo a tres maestros españoles del pensamiento católico: Francisco Elías de Tejada, Rafael Gamba Ciudad y Juan Vallet de Goytisolo, supera el momento de mera contraposición al *Estado moderno*. Su reciente obra va más allá de la polémica (aunque en algunas ocasiones sea necesaria), y supone el inicio de un momento «constructivo» en el ámbito del pensamiento político.

(39) R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, *op. cit.*, p. 149.

(40) *Ibidem*.

fe después de la Reforma protestante, sino más bien en la línea de la auténtica tradición agustiniana: no sirviendo a Dios es imposible reconocer como válida la misma definición ciceroniana de *Res publica* (41). El Estado, para ser realmente lo que es, o si se quiere, para llevar a cabo plenamente su propia finalidad, debe ser un Estado cristiano.

Como vemos, no es un problema «académico», sino que afecta a nuestra propia experiencia, a nuestra capacidad de reconocer el orden natural de las cosas, que la *modernidad* ha decidido que no merece la pena seguir buscando, creyéndose capaz de sustituirlo fácilmente con el orden elaborado por una Razón que ha operado en el sueño de la Inteligencia.

(41) Cfr. R. GAMBRA CIUDAD, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, op. cit., p. 29 y *passim*.

5. RAFAEL GAMBRA Y EUROPA.

ÁLVARO D'ORS

De la Universidad de Navarra

Gambra, pensador tradicionalista.

En la cultura española de nuestro tiempo, la figura intelectual de Rafael Gambra brilla como una estrella de luz propia, y destacada en un fondo de mediocridad y «conformismo». Aclaro: «conformismo» es lo que proscribió San Pablo cuando dice «*nolite conformari huic saeculo*» (Rom. 12, 2), porque, efectivamente, también hoy, «*dies mali sunt*» (Eph. 5, 16), y por ello recomienda el Apóstol: «*tenete traditiones*» (II Thess. 2, 15). En eso estamos.

Pero ¿qué significa en esta coyuntura histórica el mito de Europa? Y no me refiero ya al mito griego clásico del «rapto» de Europa por Zeus, sino al mito multisecular que ha convertido esta Europa que pisamos y vivimos en una entelequia ético-política.

Si nos preguntamos acerca de qué piensa Gambra, podemos decir, como el del cuento vasco sobre el predicador en tema de pecado: «no es partidario». Tampoco yo, y hay que recordar cómo el ejemplo tradicio-

nalista de mi compañero de carrera Elías Tejada nos une como un guía en esta común actitud. Porque, en el pensamiento tradicionalista español, siempre caben motivos diferenciales, pero esta actitud anti-europea parece ser común. Por lo que a un servidor respecta, mi anti-europeísmo puede verse ya desde antes de mi libro *De la Guerra y de la Paz* (1954), pero, en la obra de Gamba, esta misma actitud es constante, y puede verse especialmente manifestada en su admirable libro *Tradición o mimetismo*, publicado por el Instituto de Estudios Políticos –todavía con este nombre– en 1976. Tanto él como yo coincidimos en este tópico con Elías de Tejada, cuyo pensamiento tradicionalista ha sido ampliamente estudiado por nuestro también amigo Miguel Ayuso. Es posible que consideraciones de oportunidad política desfiguren hoy esta actitud antieuropea del tradicionalismo. Pero conviene recordar la razón, pues el pensamiento tradicionalista es razonable y no coyuntural, emotivo o puramente temperamental.

«Europa».

Ante todo, conviene tener presente que Europa no es un «continente», pues no está rodeado por mares, sino que aparece en el mapa como una prolongación occidental –por lo demás, pequeña– del gran continente eurasiático. Parece esto olvidarse cuando queremos incorporar a Europa todo el territorio ruso, sin tener en cuenta que éste llega hasta el Pacífico, y no se «para» en los Urales, que ya quedan también éstos muy lejos del término de Europa. Porque Rusia, pueblo marginal, mira hacia el Este asiático más que hacia Europa, del mismo modo que Inglaterra, que siempre distanció su «constitución» de lo «continental», mira hacia el Oeste nordamericano; y como España, a pesar de las frivolidades políticas actuales, mira hacia Hispano-América más que hacia Europa, siendo ella misma un país afro-europeo, pues empieza en las Islas Canarias, Melilla y Ceuta, para terminar luego en la «raya» de Portugal y la «frontera» de los Pirineos, frontera ésta, con Europa.

Estos tres pueblos –Inglaterra, Rusia, España– no son propiamente europeos. Fueron los que vencieron al europeo Napoleón, y son también los que nunca asimilaron del todo la idea de «Estado», que había sido una invención claramente europea del siglo XVI. A España la trajeron los Borbones, pero con poco éxito; así, nuestro ancestral antieuropeísmo coincide con nuestro, a pesar de todo, natural antiestatismo.

Europa, Cristiandad secularizada.

El tópico antieuropeo del tradicionalismo español se fundaba en esta evidencia histórica: la Cristiandad, de la que sí había sido España un factor esencial, quedó convertida, con la derrota española de Westfalia, el año 1648, en una Europa secularizada, llamada a ser «no-cristiana», y con la que España se hallaba en contradicción.

Así, esa nueva Europa era expresión de un laicismo «occidental» al que España parecía que debía resistir. Hoy, para una nueva coyuntura de «recristianización» de Europa, se encontraba ya España en una fase de decadencia en la que no podía pasar de ser «comparsa». Y por la vía del ecumenismo no parece posible esa recristianización, ya que la secularización de Europa tiene sus raíces más profundas precisamente en la revolución de los protestantes.

La posición antieuropea de nuestro tradicionalismo aparece claramente expuesta por Gambra (*Tradición o mimetismo*, p. 49 s.): «La cristiandad pervivió *de jure* como orden político-religioso y como idea-fuerza paradigmática hasta la paz de Westfalia en 1648, que puso fin a las guerras de religión. A partir de ese momento, la noción de Cristiandad como *comunidad* bajo una misma fe y poder se sustituye por la de una coexistencia de soberanías territoriales con diversidad religiosa, sin otra garantía ni instancia de paz que el llamado equilibrio europeo». Y dice Gambra poco más adelante: «desde hace más de dos siglos se nos presenta con el nombre de *européismo* a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad». El resello de Europa fue la revolución política de Francia, un siglo y medio después, y Napoleón. Así, Gambra (p. 53): «un segundo acto de *europización* o eliminación de lo que quedaba de la cristiandad como comunidad en el orden interior de las naciones, correría a cargo de la Revolución francesa y su posterior difusión con el napoleonismo». Contra esto se justifica la permanencia del Tradicionalismo: «El tradicionalismo político —dice Gambra (p. 55)— nace así como escuela y como movimiento por oposición a la Revolución (especialmente a la Revolución francesa), a su ideología y a sus realizaciones históricas». Es congruente, por lo tanto, que los tradicionalistas españoles mantengan «desde sus modestas publicaciones... una oposición precocísima y sostenida a la integración de España en una Europa unificada según el molde democrático y liberal» (p. 254), y —hay que añadir— claramente mecánico, sin resquicio para la Providencia divina.

Los Pirineos y la Europa de hoy.

Decíamos: «Los Pirineos», donde —siguiendo a Elías de Tejada en compañía de Gamba («Eso que llaman España», en *Ateneo* 1953)— «termina» Europa.

Ahí está la cuestión. Porque los Pirineos siguen existiendo como separación de Europa, pero, al mismo tiempo, nuestra pertenencia a Europa depende de nuestro «afrancesamiento». Hay en ello una profunda razón geopolítica, y es la de que, ya en el Imperio Romano, las provincias hispánicas, con frecuente conexión africana, eran consideradas como parte de las «Galias», a pesar de la más precoz romanización hispánica. La misma proyección africana de España y Francia juntas corresponde a esa razón geopolítica más fuerte que las vicisitudes históricas.

De hecho, a lo largo de los siglos, «Europa» nos llegó a través de Francia, como los peregrinos que iban al Sepulcro de Santiago en Compostela; y los cistercienses de Francia fueron el gran conducto cultural de Europa. Así, España fue europea en la medida en que fue como un término de Francia.

La ruptura de esta conexión con Francia se produjo con la Reforma Protestante, pues España supo resistir ante la herejía europea, como no pudo hacer Francia. A esa resistencia hispánica se debe precisamente la repulsa de la idea de «Estado». Pero, cuando España empezó a claudicar en esa resistencia ante la revolución europea desencadenada por la Reforma, el europeísmo perturbó la identidad nacional en forma de un forzado afrancesamiento.

Así fue hasta que el signo político dominante en Europa dejó de ser el francés y pasó a ser el dominado por el Eje Italo-Alemania del «totalitarismo», precisamente como colaborador en el régimen vencedor de la Guerra española, en 1939. En ese momento cambió el signo del «europeísmo»: éste se hizo «totalitario»; pero fue por poco tiempo, pues la victoria mundial de los demócratas, en 1945, hubo de restituir el «europeísmo» español a la égida francesa, identificada por un pacifismo universalista, pero dominado ya por la pretensión imperialista no-europea de los Estados Unidos de América. De ahí resultó esta paradoja de que el americanismo ha venido a infiltrarse en España como «europeísmo».

En este momento histórico incide la expresión actual del anti-europeísmo de la minoría tradicionalista española, de la que Gamba ha sido un lúcido representante.

Nos hallamos así contra corriente. Una democracia, en el fondo, masónica domina el mundo, y Europa no es ya más que un mito histórico de la nueva hegemonía universal, aunque su protagonismo haya pasado, hacia el Occidente, a la antigua colonia de América del Norte. La clara hostilidad de ésta contra la última colonia hispánica de Cuba, ha venido a ser, dejando aparte el color político-económico del que actualmente se tiñe, el signo geopolítico, aunque trasladado a América, de la multiseccular contradicción entre la Europa secularizada y el antiguo imperio universal de España, «en el que no se ponía el Sol».

Pero esta contradicción se presenta hoy, evidentemente, en nuevos términos dialécticos. Algo parecido ha ocurrido con el cambio de la contradicción política del Occidente con la constante de Persia, que se presenta hoy como un choque, preñado de graves incógnitas, entre la civilización secularizada occidental y el «fundamentalismo» islámico centrado hoy en la antigua Persia, que es el Irán. Pueden cambiar los colores ideológicos occidentales, pero la constante geopolítica se repite.

Y nos encontramos así ante la duda de qué papel puede incumbir a España en este nuevo planteamiento de las contradicciones geopolíticas.

Europa, «gran espacio».

Nos encontramos hoy ante un grave dilema, que no es otro que el que formuló, hace más de medio siglo, Carl Schmitt: «Gran espacio» o «Universalismo». Parece evidente que la idea americana del «gran espacio» según la «Doctrina de Monroe», cede hoy ante la presión económica de la herencia británica del «universalismo», representada por la ONU. Contra este mito del «one world» del actual imperialismo norteamericano no parece haber otra solución que la de un orden de grandes espacios, que impida la intervención política y estratégica de un pueblo dominante en la esfera de los pueblos integrados en otro gran espacio.

No se trataría ya de convertir en «estados soberanos» esos grandes espacios, como tampoco de conservar esa estructura estatal para los pueblos integrados en ellos, ni para los hegemónicos dentro de cada gran espacio; sino de un orden de paz de amplio ámbito, aunque sin pretensión de universalidad. En cierto modo, es la idea de «imperio» la que vuelve a presentarse, pero, dada la actual unidad real del mundo, sería la idea de un «imperio» compatible con otros semejantes, del mismo modo que la idea de «Estado», a pesar de la pretensión de «sober-

ranía», también implicaba la compatibilidad de muchos «Estados». La diferencia entre ambas situaciones de compatibilidad está en que, dada la inevitable desigualdad de los distintos pueblos, el pluralismo estatal exigía un sistema de equilibrio entre muchos pequeños Estados, con equilibrio montado sobre alianzas efímeras y sin una base ético-cultural comunitaria, en tanto el gran espacio mantiene de manera más estable la cohesión de pueblos afines, con renuncia a la estatalidad soberana.

Ciertamente, las tensiones que hoy existen entre los «Estados» nacionales pueden darse también entre los grandes espacios, pero reducidas, no sólo en su número, sino también en su probabilidad, precisamente por el efecto disuasivo que tiene siempre la mayor gravedad del eventual conflicto, necesariamente de proporciones universales, mucho mayores que las de las guerras mundiales conocidas hasta hoy.

En esta nueva coyuntura, el factor religioso de cohesión de pueblos vuelve a tener especial relevancia, contra la expectativa democrática de que las contradicciones religiosas acabarían por desaparecer en el nuevo orden del mundo. Es precisamente esa mayor relevancia del factor religioso la que impide la unidad absoluta del mundo. Porque parece evidente que esa unidad, aunque sea sólo potencial, es la reservada a la catolicidad de la Iglesia. Sólo ésta es una comunidad universal, en tanto la relación entre los grandes espacios, como entre los actuales Estados, será siempre de sociedad y no de comunidad.

La coexistencia de grandes espacios tuvo una ilustración especialmente significativa cuando el Presidente Roosevelt, el 14-4-39, amonestaba a Hitler por querer éste dominar Europa, y Hitler, en su gran discurso del 28 de ese mismo mes, respondió a Roosevelt que también la «Doctrina de Monroe» implicaba una aspiración parecida: «Precisamente la misma doctrina» —decía Hitler— «mantenemos nosotros para Europa; en todo caso, para el ámbito y pretensión del Gran Imperio Alemán. Por lo demás, yo no me permitiría, claro está, dirigir al señor Presidente de los Estados Unidos de América del Norte una advertencia como la suya, ya que entiendo que tal atrevimiento, podría haber sido probablemente considerado, justamente, como una falta de tacto». El mismo Hitler aclaró, en una entrevista del 9-6-1940, que la «Doctrina de Monroe» valía, negativamente, como principio de la no-intervención de América en Europa.

Pero esta distinción de grandes espacios quedó luego perturbada por la pretensión universalista de los Estados Unidos de dominar el mundo: «one world under the leadership of USA», según las palabras del

Presidente Bush con ocasión del pre-fabricado éxito de la «Guerra del Petróleo» —eufemísticamente llamada «del Golfo»—, con la reserva hipócrita de no destruir Irak, «tapón» necesario contra el genuino enemigo, el Irán, la Persia multisecularmente enemiga del Occidente.

Ahora bien, en la actualidad, la Unión Europea, desligada de la prepotencia americana, podría llegar a ser la base de un gran espacio de pueblos relativamente homogéneos, y, en este sentido, evitaría el indeseable universalismo al servicio de América del Norte y de su instrumento, las Naciones Unidas: un gran espacio posible, y no un continente, que no es.

La dificultad para esa comunidad de pueblos europeos está en la tendencia insuperable a abarcar a todos los pueblos que, según apariencias geográficas, son «de Europa». Pero este concepto «continental» de Europa es falso, pues Europa, repito, no deja de ser el extremo occidental, y territorialmente reducido, del Continente Euroasiático, en cuya denominación Europa parece tener un protagonismo, no por su magnitud física, sino por su tradición, aunque traicionada, de la «Cristiandad».

Así, ya la inclusión de Inglaterra supone un obstáculo difícil de superar, porque, a pesar de la proximidad física, Inglaterra sigue formando parte del gran espacio anglosajón, hoy norteamericano, y nunca será plena su integración en un gran espacio europeo. Pero, más grave aún, es la tendencia a incorporar al gran espacio europeo los países del Este. Es el espejismo de la ampliación económica, de nuevos mercados y mano de obra barata, lo que viene seduciendo para esa ampliación; pero la realidad, creo yo, se impondrá, y esa ampliación, que puede resultar gigantesca, impedirá la constitución de un gran espacio europeo de pueblos relativamente homogéneos. Por lo demás, el límite de esa ampliación y sus efectos son imprevisibles.

La dificultad de esta extensión queda agravada por el hecho de que los pueblos que se trata de integrar tienen tradiciones históricas imborrables, que caracterizaron la identidad de cada nación, a diferencia de lo que ocurrió con las colonias de Norteamérica, que carecían de tradiciones propias que las pudieran diferenciar. Por eso, parece imposible pensar, para Europa, en una forma federativa similar a la americana. Europa siempre constará de naciones, aunque no sean Estados soberanos, y no de parcelas federadas.

En este sentido, no carecen de razón las resistencias para abandonar el derecho de veto de los miembros que integran la Unión, pues ésta

debería ser una Unión de Naciones que forman un gran espacio, más que unas Naciones Unidas con estructura estatal: una «unión» y no una «unidad».

España, ante la Unión Europea.

No podemos negar que Europa, incluso la pequeña Europa de hoy, bastante uniformada por la actual democracia, es contraria a los ideales tradicionales españoles, y que una plena integración de España en esa Europa actual supondría la pérdida de nuestra identidad ética e histórica.

Los tradicionalistas no podemos simpatizar en modo alguno con esta Unión Europea gobernada por un gobierno democrático desnacionalizado, en el fondo masónico y republicano, bajo el que no sé cómo podrían subsistir las actuales monarquías de algunos de sus miembros; entre ellos, España. Sin embargo, aunque el planteamiento actual de la Unión Europea sea totalmente opuesto a nuestra tradición, no deja de haber en nuestra tradición un principio que, en cierto modo, coincide con la idea actual de superación de los Estados nacionales. La contradicción del curso de los tiempos con nuestra tradición es total, pero no radical.

En efecto, nuestra tradición es ajena a la idea de «Estado». La relación entre gobernante y súbdito, en nuestra tradición, es eminentemente personal: entre el Rey y el Pueblo. La abstracción moderna del «Estado» surgió para superar las guerras de religión provocadas por la Reforma Protestante, pero España, que permaneció ajena a esa revolución religiosa —de la que dependen todas las otras revoluciones que la sucedieron—, no tuvo necesidad del «Estado». La misma consideración del Rey como «jefe del Estado» era algo del todo inconveniente para nuestro pensamiento tradicional. Sin embargo, no deja de resentirse nuestro actual pensamiento tradicionalista de esa «estatalidad», como si el «Estado nacional» fuera un dogma intangible.

Ya la idea de la pluralidad que refleja la unidad de «las Españas» —idea especialmente defendida por Elías de Tejada—, es incompatible con la idea de «Estado», importada por los Borbones. Pero hay algo más radical en nuestro pensamiento que nos induce a prescindir del «Estado», y es la «foralidad», que, si se omite a veces en el trilema «Dios-Patria-Rey», es porque se implica ya en el término «Patria».

La foralidad, como principio universal.

Este principio de foralidad no es más que la versión hispánica, pero de alcance universal, del principio de subsidiariedad, primer principio de la doctrina social de la Iglesia.

En virtud de la foralidad, puede distinguirse varios niveles de vinculación comunitaria, de distinto ámbito, distintas «patrias», pues se trata de formas expansivas del amor familiar, del que procede todo sentido de comunidad.

Al desarrollo de la foralidad no debe ponerse como «techo» la nacionalidad del «Estado» actual, la de «España», sino que debe ampliarse con una ordenación superior, y, en especial, con la de un «gran espacio» como Europa, dentro del que «las Españas» podrían integrarse si se diera una real comunidad ética.

En efecto, es claro que ese gran espacio supra-hispánico podría ser el europeo si Europa se mantuviera como comunidad cristiana. Pero, desgraciadamente, no es así. Por eso, nuestra vocación de comunidad expansiva se orienta todavía mejor hacia Hispanoamérica. Respecto a ella existen vínculos históricos, religiosos, y de talante personal, mucho más fuertes que respecto a la Europa secularizada de hoy; pero no es menos cierto que hay otros factores importantes —y no es el menor el de hegemonía de Norteamérica sobre toda América— que impiden realizar esa idea de un «gran espacio hispánico», por encima del distanciamiento atlántico.

Concluyendo: el español se encuentra hoy ante una aporía. Su pensamiento tradicional le impulsa a llevar la foralidad más allá de los actuales límites del «Estado español», y, muy directamente, a integrarse en Europa, pero —no España, sino— Europa es hoy distinta. A esa aporía me refiero yo cuando digo, en mi *Introducción al estudio del derecho*⁸ (§95 i. f.) que «la superación del Estado nacional es, a pesar de todo, un progreso hacia una organización más justa del mundo», y que «han fallado los hombres, por falta de suficiente formación moral, pero queda abierto el camino del futuro». O, como he repetido, en términos «vernáculos»: «hay que foralizar España para españolizar el mundo».

¿No es impresionante que ya un no-tradicionalista como Unamuno hubiera llegado a la misma conclusión? Conviene rememorar sus palabras (en *Sobre la europeización*): «Tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que puede hacerse espíritu nuestro,

no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que tratemos de españolizar a Europa». Esta insospechable coincidencia de Unamuno con el pensamiento tradicionalista demuestra las profundas raíces que éste tiene en nuestra gran patria española.

Es «Europa» la que debería volver a ser «Cristiandad» para que «España» pudiera integrarse en ella. Mientras tanto, España debe resistirse a su sumergimiento en una Europa secularizada y democrática. En este sentido, la posición firme de Rafael Gambra es un claro signo del vigor de nuestra tradición.

6. RAFAEL GAMBRA Y EL CARLISMO.

MANUEL DE SANTA CRUZ
De la Fundación Elías de Tejada

Un estudio sobre Rafael Gambra exige para ser claro y completo extenderse a sus relaciones con el Carlismo; tan íntimas son. En sentido contrario, cualquier historia del Carlismo contemporáneo está cuajada de alusiones a Gambra; en un índice onomástico figuraría después de su nombre la referencia clásica de «passim». Cuando se concede una condecoración o el ingreso en una institución distinguida, quien recibe el homenaje suele decir que no lo merece y que se siente muy honrado; una observación atenta conduce a veces a la duda de si no será al revés, que el verdaderamente honrado no es el homenajeado sino el que propone el homenaje. En nuestro caso es difícil saber cuál de los dos de esta relación es el ganancioso, si Gambra o el Carlismo.

Algunos biógrafos tienen la costumbre de iniciar sus trabajos por la ascendencia familiar y su ambiente; me parece un método buenísimo, respaldado nada menos que por los evangelistas San Mateo y San Lucas (*Mt.* I, 4, 17; *Lc.* III, 23, 38) que hacen un recorrido por la ascendencia de Nuestro Señor Jesucristo; no era un cualquiera, un desconocido, un inclusero; era de buena familia. Rafael Gambra, también. Su padre fue carlista de pro y sobrino carnal del general del Rey Don Carlos VII Don Cesáreo Sanz Escartín, y su abuelo materno fue caballero de la Orden de Santiago y presidente del Tribunal Supremo. El Carlismo purísimo de una línea se complementaba con el tradicionalismo difuso pero palpable

de la otra, es decir, con el tradicionalismo de la honesta relevancia en una sociedad que aún conservaba en España muchos reflejos del Antiguo Régimen.

Él también ha guardado estos admirables reflejos en la veneración y cuidado de su Casa solar en Roncal, recibida de su padre, y que se transmite desde hace casi tres siglos por vía parecida al mayorazgo. Rafael Gambra ha trabajado mucho en el archivo histórico que sus muros de piedra guardan, dedicado en gran parte a la Guerra de la Convención contra la Revolución Francesa y a la Guerra de la Independencia en ese valle, y en varias publicaciones nos ha legado la noticia de la importancia de su Casa solariega en aquellas guerras. ¿Y qué fue la Guerra de la Independencia sino un pre-Carlismo, es decir una reacción defensiva de la España Católica frente a la Europa impía?

Tanto ha querido servir al Carlismo que hasta a sus antecedentes ha dedicado un libro, *La primera guerra civil de España* (dos ediciones, 1950 y 1971). Muestra en él la continuidad histórica entre la Guerra de la Convención y nuestra guerra de 1936, pasando por la de la Independencia, la Guerra de los Realistas, tema del libro, y las carlistas. Todas son la antología del espíritu patrio frente a la Revolución. Esa guerra de 1820 a 1823 puso de manifiesto su pureza e intrínseca política en ambos bandos, sin concomitancias de guerra exterior ni dinástica.

Podría parecer que los adornos genealógicos antes citados restarían mérito a la fisonomía política de Rafael porque tales puntos de partida en la adolescencia le han facilitado la escalada posterior de altas cumbres. Esta observación podría ser verdad, pero sólo en parte, porque en la época de sus primeros años más de media España tenía antecedentes carlistas a pesar de la adversidad que sufrieron sus armas a final del siglo anterior y, por ello, unas influencias benéficas familiares parecidas se ofrecieron a muchos coetáneos que, a pesar de ellas, no han hecho luego absolutamente nada altruista en sus vidas.

Como el entorno comprende también la posteridad, digamos que Dios Nuestro Señor ha bendecido su matrimonio con tres hijos que hoy son ya personas altamente calificadas y muy estimadas; suceso aún hace pocos años normal, pero hoy, increíblemente, objeto de secreta admiración y sana envidia de muchos que viven con la zozobra de ver a sus hijos en peligro de naufragar en el mismo naufragio en curso de nuestra civilización católica y española. A todos les ha orientado hacia la noble función de la enseñanza, que ejercen con ejemplaridad, lejos de dedicaciones económicas especulativas, y al servicio de nuestra civilización desde

el tradicionalismo. Asimismo, los nietos vienen muy prometedores y ya han tomado contacto con el Carlismo.

Personas variadas pero coincidentes en la ignorancia y en la malevolencia han repetido, día tras día, que el Carlismo es un fenómeno exclusivamente religioso, guerrero y navarro, como si la Religión no tuviera otros valedores, como si el Carlismo no hiciera política pacífica y no se diera también en el resto de España. La ascendencia apuntada de Rafael Gambra, su religiosidad, su condición de voluntario en la Cruzada y su vinculación a Navarra podrían alimentar esos errores. Pero no es así, porque nuestro amigo, terminada la Cruzada en la que participó como requeté a los diecisiete años, primero, y como oficial provisional, después, ha dedicado su vida, ya mucho más dilatada en el tiempo que aquel glorioso episodio militar, a un trabajo intelectual y político dentro y fuera del Carlismo, irradiado desde su residencia en Madrid a toda España e Hispanoamérica, y confirmado con su presencia física en actos públicos políticos por todas las regiones de la Patria.

Dicen los malévolos que el Carlismo no tiene una doctrina política bien elaborada, o que es difusa y difícil de identificar o, finalmente, desconocida, lo cual es cierto en el caso de quienes padecen una ignorancia culpable. La bibliografía del Carlismo solamente contemporáneo los desmiente. Precisamente, a esta tarea doctrinal y política, por partes creadora, transmisora y defensiva, ha dedicado Gambra varios libros, servicio inestimable al mismo ser del Carlismo.

Tiene uno especialmente valioso, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (dos ediciones). En su introducción retoma el estudio de los orígenes remotos del pensamiento tradicional antes aún de la Revolución Francesa y de la Guerra de la Convención, hasta las guerras de religión del siglo XVII y la antigua tradicional Monarquía. El Cristianismo no puede quedar confinado en las conciencias, sino que tiene un sentido total que alcanza también a la política. Cuando la política se des-cristianiza artificialmente a partir de la Revolución Francesa, el cristianismo se hace incómodo y resulta faccioso y resiste en las guerras carlistas hasta llegar a la de 1936, que es la culminación, con victoria, aunque efímera, de ese proceso. En el capítulo primero de este mismo libro explica la antítesis de la Revolución Francesa con la sociedad medieval, cuyas estructuras se adentran en gran parte en los siglos siguientes, y cómo ésta es destruida por aquélla. En el pensamiento de Mella y de Gambra la Monarquía justificaría su calificativo de «social», no por una intromisión más o menos afortunada en los escombros de la sociedad, sino por la

reconstrucción interior de ésta. Desde el irlandés Edmundo Burke, desde Vogelsang hasta Maurras, el tradicionalismo español, codificado por Mella y penetrado por Gamba, emparenta con todos los pensadores extranjeros que han denunciado y combatido el espíritu de la Revolución Francesa. Después de leer atentamente este libro, hay que reconocer a Gamba (aunque no en exclusiva) haber desmontado una vez más las maledicencias, tan insistentes, de que el Carlismo no tiene doctrina y de que está acantonado en Navarra.

Don Luis Hernando de Larramendi, de familia amiga de la de Gamba en varias generaciones, resumió y precisó de una manera genial e indeleble en el borrador del Real Decreto de 23-I-1936, luego suscrito por el Rey Don Alfonso Carlos, los fundamentos intangibles de la legitimidad española, núcleo duro y amurallado de la doctrina del Carlismo, que son: «I.- La Religión Católica, Apostólica y Romana, con la unidad y consecuencias jurídicas con que fue amada y servida tradicionalmente en Nuestros Reinos. II.- La constitución natural y orgánica de los Estados y cuerpos de la sociedad tradicional. III.- La federación histórica de las distintas regiones y sus fueros y libertades, integrantes de la unidad de la Patria española. IV.- La auténtica Monarquía Tradicional, legítima de origen y de ejercicio. V.- Los principios y espíritu, y en cuanto sea prácticamente posible, del mismo estado de derecho y legislativo anterior al mal llamado derecho nuevo».

Este resumen político, tan magistral como autorizado, no es una digresión; si lo traigo aquí es porque puede servir de pauta para clasificar la producción política de Rafael Gamba, como unas estanterías donde ir colocando, ordenadamente, su vastísima contribución al incremento, perfeccionamiento y transmisión de la doctrina tradicional; que por ser en muchos casos coyuntural y de urgencia, lo cual acrecienta su mérito, ha podido quedar a veces parcialmente desordenada. Otros harán la tarea de estudiar su obra completa en este libro.

Hay en ese bloque de los fundamentos intangibles de la legitimidad española algo más, mucho más, que los enunciados en cada uno de ellos; es algo superior a una suma aritmética, porque conlleva una argamasa, o cemento unitivo que da coherencia a los fundamentos y fuerza a su conjunto; en la existencia de este componente intersticial está la limitación del racionalismo y del positivismo. Se puede ser exhaustivamente erudito de esos fundamentos del Carlismo y sin embargo no ser carlista, por no tener oído para la música que los une, impregna y da vida. Letra y música que se encuentran en Gamba de forma y grado incomparable.

Hay una versión antropológica en la manera de ser, de estar, de vestir, de vivir y de actuar de los carlistas; en un estilo propio, en el talante, o digamos en lenguaje más coloquial, en la «pinta». Existe una antropología individual y colectiva no sólo en el Carlismo, sino en todas las grandes escuelas de pensamiento. A veces es difícil de identificar, pero no tanto en una formulación negativa, de descartar. Cada individuo identifica a sus semejantes e intuye en ellos afinidades mejor que otros que no lo son; o, por lo menos, a sus desiguales y contrarios. Cualquiera que lleve muchos años en la política podrá dudar si trata de adivinar las ideas de una persona que le acaban de presentar, pero se sentirá más seguro al decir que «no tiene pinta de ser...». Una persona perspicaz que empiece a tratar a Rafael Gambra, no tardará en pensar, para sus adentros, por de pronto, que no tiene pinta de ser devoto de la democracia liberal. La repugnancia por las transacciones con detrimento de los ideales, especialmente las del género del «mal menor», tan vasto en política, es buena piedra de toque para conocer las fisonomías políticas. Los carlistas dan en esas pruebas signos fuertemente positivos de instintiva repugnancia, y también nuestro amigo, que con ello se hace paradigmático de los luchadores tradicionalistas.

Rafael Gambra tiene el talante propio de los carlistas. Sin profundizar en cuál sea, advertimos en nuestro amigo algunos rasgos característicos. Un trato amable, afable y, sobre todo, asequible; no es engolado ni altanero; de porte correcto pero no más elegante de lo necesario, sin llegar al grado de atildado; anda con naturalidad, sin artificial empaque, y viste con sobriedad, sin «complementos». Esta sencillez no deriva hacia su forma aberrante, que es la chabacanería; de tuteos y besuqueos, a la moda, nada; en esto se percibe el señorío de los del Antiguo Régimen.

También su casa tiene rasgos del Antiguo Régimen, por ejemplo, un salón de recibir, muy cuidado, en penumbra, con cortinones, jarrones y retratos de antepasados. ¿Un cierto aire distraído? Pues, sí, lo tiene, sobre todo en el desorden y en la falta de puntualidad. No todos los bohemios son carlistas, pero muchos carlistas aborrecen visceralmente, como los bohemios, un concepto mecanicista y matemático, ahora economicista, de la naturaleza, de la sociedad y de la vida propia; por eso son enemigos del Estado, no sólo de este que padecemos, sino del concepto en general; no digamos ahora, en tiempos de los ordenadores y de la informática al servicio del fisco y del control de nuestra intimidad. Pero ya antes, Gambra no podía ocultar su repugnancia por el totalitarismo de la posguerra que pretendía militarizar la sociedad civil. Escribió hace unos años un libro cuyo título, *Eso que llaman*

Estado, es suficientemente expresivo, pero, además, está constituido básicamente por una colección de artículos espaciados, que prueban que no fue un desahogo malhumorado de un momento, sino una «constante» de su pensamiento; coincidente con el de Mella cuando formulaba la famosa consigna tradicionalista de «Más sociedad y menos Estado».

Otro rasgo muy de los carlistas es la libertad que les permite expresar sin disimulos sus opiniones y ser así fieles públicamente a sus convicciones. Por algo se les ha llamado «aguafiestas» y «enfants terribles». Se nutre en Rafael Gambra esa libertad de la falta de ambiciones, ni dinerarias ni estéticas, al uso; los honores públicos, los protocolos sistematizados, emparentan con aquella concepción mecanicista de las cosas que dijimos que le es ajena; claro está que su profunda religiosidad le ayuda no poco en esto. Nunca ha tenido que fingir nada, ni con acciones ni con omisiones, porque nunca ha pretendido más frutos que los de su honesto trabajo y los de la inteligente administración de su patrimonio familiar. Estas despreocupaciones le han permitido servir con dedicación superlativa a los ideales tradicionalistas. Los ambiciosos, en el mal sentido de la palabra, no tienen aire distraído, sino que van por todas partes muy despiertos y atentos en la búsqueda de oportunidades.

Completaremos esto luego, pero ya tenemos ahora lo suficiente para explicar otra característica, muy castiza, de los tradicionalistas y de Gambra. Es un intelectual, pero no es un intelectualista; al contrario, conjuga diariamente la doctrina con la acción. El fallo de muchos intelectuales es que sobrevaloran la importancia del estudio, que es necesario, pero no suficiente para servir a la bisagra donde se encuentran Dios y España. Se dedican al estudio en exclusiva, no por obedecer a la imperativa división del trabajo, sino por el error de creerlo suficiente, y que el estilo, el talante y la acción en el asfalto son menospreciables; se les caerían los anillos si se vieran implicados en una algarabía política callejera de las que acaban en la comisaría. Me decía el gran jefe carlista catalán Don Mauricio de Sivatte que el intelectualismo es muchas veces una coartada para no ir a la comisaría. Gambra no había rehuido las trincheras de Guadarrama durante la guerra, ni esquivó en la difícil paz que la siguió algunas manifestaciones públicas contra episodios inmorales o impíos, con riesgo de acabar en detenciones y multas.

Y ésa es precisamente una de las mayores necesidades actuales: que nuestros intelectuales sepan echarse a la calle, con humildad y valor, chaqueta al brazo y sin sentirse rebajados por ello. Así hemos visto muchas veces a Rafael Gambra. Y todos los días, tomando la iniciativa de tele-

fonear a unos y a otros, haciendo recados y escribiendo en forma ideas contra el progresismo que muchos carlistas sienten y se las envían porque se consideran menos capacitados para redactarlas. Todo al servicio de la Causa. Vivir en Madrid es como tener una gestoría gratuita exigida por los amigos del resto de España. Rafael Gambra, que está a bien con todos, es un nudo de comunicaciones con los carlistas de paso, los contrarrevolucionarios hispanoamericanos y los legitimistas franceses.

Una señal de inteligencia es distinguir pronto qué es lo esencial y qué lo accidental en cualquier cuestión. Gambra posee esta facultad en grado superlativo y de un brinco salta la barrera de cuestiones secundarias donde se atrincheran los sofistas políticos, y sin dejarse enredar va directamente a lo decisivo. ¿Quién no ha oído decir que los carlistas son intransigentes? Lo son, y Gambra a su cabeza, porque intuyen que muchas cosas accidentales erosionan disimuladamente a la esencia. Avivada esta facultad por el amor, que es diligente y celoso, le confiere especial aptitud para la función de centinela. ¿Y qué son los carlistas con su olfato, su celo y su intransigencia sino centinelas permanentes, miembros de un sistema de seguridad para los estratos adormecidos del pueblo? Para eso están en la oposición. La guerra psicológica y la guerra revolucionaria han enseñado a los enemigos de Dios y de España a avanzar de puntillas y en silencio, moviendo lentamente y con aire distraído sus peoncitos. Esta situación ha dado inesperadamente a la antigua y primitiva intransigencia carlista un alto y honrosísimo valor de precursora y maestra de lo que hay que hacer ahora, frente a la Revolución: no callar, no transigir. En la vertiente contraria de la misma cuestión, Gambra no ha cesado de denunciar los mestizajes de los católicos con el liberalismo.

Aquí es obligada la referencia a su libro, *La unidad religiosa y el derro-tismo católico*, apresurado y postrer esfuerzo para evitar, en 1965, la libertad religiosa, que es la máxima expresión del liberalismo. Se le concedió por él el premio Vedruna, que es un vínculo más al Carlismo, porque fue establecido por Don Manuel Fal Conde con organización y fondos carlistas. Fue un gran servicio al Carlismo porque con él, y otros documentos y gestiones, ha quedado a salvo de complicidad con la consiguiente descristianización de España. Nuestro hombre recuerda aquella estatua de San Roque de un pueblo cuyos vecinos se ufanaban de que era de roble y de una pieza.

Entramos en el período más doloroso de su vida. No me refiero al fallecimiento de su esposa, Carmela, inteligentísima y compenetrada con sus ideales, cuya obra literaria y político-religiosa, aunque oculta con dis-

tintos seudónimos, merece un libro. Me refiero a las crisis del Carlismo, de España y de la Cristiandad, sus tres otros grandes amores. Le han cogido de lleno en su madurez y en su declinar físico, que no mental. Lo primero que ha hecho ha sido no marcharse, no desertar, como tantos y tantos otros; quedarse a escribir y a hablar; hablar claro en público y en privado. No es poco.

La crisis de España y de la Iglesia quedarían fuera de mi tema si no estuvieran íntimamente trabadas con la crisis del Carlismo. Se puede opinar que no hay tres crisis sino una sola con ligeras variantes según cada caso concreto. Rafael Gamba siempre muy bien informado y situado para observar, conoció los albores de las tres y pronto descubrió su tronco común, filosófico y teológico. Fue de los primeros en detectar los errores de Don Carlos Hugo de Borbón Parma, la gran esperanza, la gran ilusión del Carlismo después de la Cruzada. Apenas empezaba a moverse dentro de la Comunión Tradicionalista para evitar mayores males cuando apareció, telescopada y tremenda, la crisis de la Iglesia con el nombre de «progresismo», en seguida confirmada en el Concilio Vaticano II. Pocos años después los frutos de ese Concilio y la ausencia del Carlismo han pesado mucho en la configuración de la actual situación de descristianización y decadencia de España.

Como un numantino, o un saguntino, o digamos con referencia actual como un defensor del Alcázar de Toledo, saltaba de un parapeto a otro haciendo de matafuegos con la pluma y la palabra, y a la vez remontándose, como filósofo que es, a las causas primeras, las del tronco común. Ha simultaneado, a «full time» los socorros concretos y pequeños (que otros, a veces espectadores perezosos de la batalla, le pedían) con las denuncias, en síntesis genial, de que las causas son teológicas, como ya dijo su antecesor el Conde de Maistre: todo error político encierra un error teológico. Así escribió uno de sus mejores libros, *El silencio de Dios*, varias veces editado en España y en la Argentina.

Sin el progresismo religioso que empezó en Europa, y solamente después vino de allá a España, no hubiera desvariado la mente de la mayoría de los Borbón-Parma, y si lo hubiera hecho por otras causas, no se hubiera atrevido a aflorar. Variadas personas acusan dolorosamente la ausencia del Carlismo en la política posterior a Franco, y la lloran, porque su presencia hubiera podido ser salvadora. La reducción de aquel gran fuego de la Cristiandad a unas pocas brasas no fue debida solamente a Don Carlos Hugo de Borbón Parma, sino también y mayormente a las falsas teologías, que han destruido desde dentro, donde se han instalado, gran

parte de la verdadera Iglesia. Pocos años antes nadie podía haber sospechado que aquel Carlismo colosal, vencedor en la Cruzada, iba a caer por la delicuescencia de una parte importante de la Iglesia, que es uno de sus elementos constitutivos. Mientras muchos carlistas se ensañan con los Borbón-Parma —no sin razón—, Rafael Gambra capta rápidamente que el centro de la gran batalla, donde se decidirá, está en la Contrarreforma Católica de la Iglesia visible, y como quien coge un atajo, a ese ojo del huracán se dirige, y en él planta sus reales y lucha, y sigue luchando sin desfallecer para que la ortodoxia católica no sufra aún más el cerco que le ponen muchos de sus propios hijos.

En este punto merece destacarse, entre mil aportaciones análogas más, su conferencia en la Fundación Francisco Franco, en octubre de 1985, titulada «La Declaración conciliar de Libertad Religiosa y la caída del régimen nacional», luego impresa para tranquilidad y satisfacción de los que vimos que era una pieza de triste antología. En ella se comprueba, una vez más, la mixtura de las crisis, porque, ¿qué ha hecho el Carlismo en su más que centenaria vida sino señalar a la libertad de cultos como quintaesencia del liberalismo, y combatirla?

En estas polémicas se repite, como una evasiva facilona, que alguno de los culpables de la situación a que hemos llegado «sufre mucho»; que lo verifiquen sus biógrafos. Los de Gambra tenemos que afirmar que esta historia le ha producido grandes dolores morales que ha soportado con estoicismo, o mejor, con santidad, y todo por no querer abandonar su puesto en el combate, encerrándose cómodamente en su casa a ver la televisión, como han hecho tantísimos otros. En este capítulo de los sufrimientos morales, tan dilatado, es obligado señalar la ingratitud. El dolor producido por el escamoteo del amor debido a su labor, viene de algunos eclesiásticos que más bien le debieran de haber rodeado de afecto clamorosamente, a manos llenas. Son los mismos que no han agradecido al Carlismo la salvación de sus vidas y la liberación de la Iglesia de la revolución roja. El curso general de esta guerra incruenta, pero también estas ingratitudes, han hecho que Rafael Gambra esté hoy encumbrado entre sus amigos que le queremos, pero muy por debajo del encumbramiento general y nacional, y aun diría yo que internacional, que por su talento y laboriosidad tenía derecho a esperar.

Volvamos al Carlismo, aunque por la mixtura de las crisis que hemos dicho, no nos hayamos alejado mucho de él. Mientras el progresismo sigue rugiendo pero sin engañar ya a nadie, Rafael Gambra vuelve a este otro sector del combate contrarrevolucionario que tenía algo descuidado

por la temática antiprogresista, el del viejo Carlismo, huérfano de Rey y de tantas otras cosas. La insospechable e increíble crisis de la Iglesia en torno al pontificado de Pablo VI, con gravísimas repercusiones políticas, acaparó, para enderezarla, la gran capacidad de trabajo de Rafael Gambra. Hoy, bien marcado el Enemigo, y restablecido el frente hundido en este sector, aunque en él la lucha continúa, nuestro amigo vuelve a su más genuino Carlismo y trabaja en la reconstrucción política de la Comunión Tradicionalista, cuya demolición se ha debido en gran parte a la citada crisis de la Iglesia.

A esta reconstrucción ha dedicado un gran número de comunicaciones y notas de prensa que en estos últimos años ha suscrito la Comunión Tradicionalista. Gracias a él, y a muy poquitos más, se puede oír, a pesar de todo, el electrizante grito del bardo Iparraguirre en los cafés de Madrid de finales del siglo XIX: «Aún vive el Carlismo».

7. RAFAEL GAMBRA, EL MAESTRO.

BLAS PIÑAR

*Del Centro de Estudios Sociales,
Políticos y Económicos (CESPE)*

No quiero calificar a Rafael Gambra de instructor, profesor, catedrático o docente, sino de educador y maestro. Y para mí —lo confieso— ha sido y es un maestro, con la palabra, la pluma y la conducta; las tres enlazadas y entretejidas en una personalidad recia y congruente. ¿De qué servirían la palabra y la pluma sin el signo confirmatorio del ejemplo? Posiblemente de perplejidad y de escándalo. Hay un magisterio silencioso y no escrito, que es el del comportamiento, de cuya eficacia estimulante no se puede dudar.

El magisterio, por otra parte, no se ejerce tan sólo en el aula. Hay un magisterio de la conferencia, del discurso, de la conversación, que actúa, quizás sin propósito, ante auditorios distintos y espectadores diferentes.

Yo recuerdo, hace años, una intervención, en un coloquio, de Rafael Gambra. Fue conciso, pero clarificador, hablando de «los universales». Reflexionando sobre los mismos di con la solución a un problema que me inquietaba, porque no sabía cómo conciliar las dos vertientes, en apariencia contradictorias de la ascética cristiana. A la luz del magisterio de Gambra, me di cuenta de que no había en el Evangelio contradicción. Había, tan sólo, paradoja, porque la ascética de la mejilla, que me mueve a ponerla para recibir una bofetada, luego de haberla recibido en la otra, hace referencia a mi amor propio, mientras que la ascéti-

ca del látigo, que me impulsa a enfrentarme con el enemigo, apunta a la defensa del Templo profanado, es decir, de los valores supremos a los que hay que servir a toda costa, incluso acudiendo a la violencia. En el supuesto de la ascética de la mejilla se hace un ejercicio de humildad. En el supuesto de no utilizar el látigo, cuando están en juego «los universales» se pone de manifiesto la indiferencia, la cobardía y la complacencia.

Creo que Rafael Gambra, en su tarea aducadora, ha tenido el acierto de la delimitación conceptual, precisando el contenido propio y correcto de la terminología; y ello no sólo ante vocablos que se utilizan como sinónimos, sin serlo, sino ante el cambio, querido en obediencia a determinadas consignas, del significado de las palabras. De algún modo, esta labor purificadora es una proyección de las lenguas de fuego de la jornada pentecostal sobre la confusión semántica e ideológica de los que se esfuerzan en el curso del tiempo por construir torres de Babel.

Además, y por añadidura, Rafael Gambra ha descubierto una sinergia «sui generis», puesta de manifiesto en la incidencia en campos diversos de un mismo fenómeno dotado de fuerza sísmica demoledora. ¿Acaso no coinciden cronológicamente los esfuerzos desmitificadores en lo religioso y eclesiástico, con la corriente desalineadora de los tabúes, como se les llama, de la conciencia individual y colectiva? ¿Es pura casualidad que sean convergentes el «aggiornamento» del Vaticano II con la reforma-ruptura política en España?

En esta línea de pensamiento cabrá aludir —pues se trata de un tema de moda— al perdón y, por tanto, al hecho de pedirlo y al de otorgarlo. Porque pedir perdón implica reconocimiento explícito de culpabilidad. ¿Y puede, por ejemplo, la Iglesia española sentirse culpable por el martirologio de la Cruzada? Y, por otro lado, no basta perdonar para que dé fruto el perdón. Ni la omnipotencia divina puede producir su fruto si no hay correlativamente arrepentimiento y conversión previa o simultánea.

¡Cómo se aprende leyendo a Gambra, la diferencia entre Cristiandad y Cristianismo! Porque en la Cristiandad las estructuras temporales están informadas por el espíritu del Evangelio, desde la Familia al Estado, desde el Arte a la Economía. Puede haber cristianos —y Cristianismo, por consiguiente— que viven de la fe y practican su religión sin que exista Cristiandad, como los hay incluso en países donde los cristianos son perseguidos. De aquí a la pretensión demócrata cristiana de una «nueva cristiandad» fabricada de abajo a arriba hay un

abismo, porque no se construirá la sociedad conforme al plano o diseño de la Ciudad de Dios, sino de acuerdo con la voluntad omnimoda y variable de los hombres.

Acerca del pluralismo, que se ofrece como una conquista que debiera ser irreversible, Gamba, con nitidez absoluta, distingue: el pluralismo lógico, hasta biológicamente imperativo, de carácter individual y social, que es bueno, siendo complementario; el pluralismo en lo accidental, que puede considerarse como la distribución de la vivienda, que depende de muchos factores, desde el clima hasta el número de familiares, y que es comprensible y hasta necesario; y el pluralismo en lo fundamental, en lo que es cimiento —roca o arena— de la casa, que es rechazable, porque la casa sólo resiste a la tempestad y al diluvio si descansa sobre firme sólido e inquebrantable.

Y algo similar puede decirse: del pacífico, que merece la bienaventuranza, y del pacifista que es en realidad un pazguato, que sacrifica la justicia y no lucha por defenderla; o de la tolerancia, que puede inspirarse en la caridad o ser el resultado de la indiferencia; o de la igualdad, que se predica de aquello que los hombres tienen en común, frente al igualitarismo envidioso, que poéticamente puso de manifiesto Juan Ramón Jiménez, hablando de los iguales; o de la utopía, que idolatrando el porvenir, oculta la eternidad y que nada tiene que ver con la Esperanza, como virtud que nos hace aguardar la posesión cierta de lo que no vemos, pero presentimos; o del cambio, que puede venir urgido por un deseo de perfección y mejora, o ser anhelado por sí mismo, sin otra pretensión que lo trascienda; o de las comunidades, que congregan por razones históricas y morales, siendo más bien fundaciones, como diría José Antonio, y que se distancian de las sociedades, que aglutinan en función de intereses y acusan una dimensión contractual.

Partiendo de la visión tomista, que nos ofrece una psicología trinitaria, la tarea docente y magisterial de Rafael Gamba, incide sobre las tres potencias del alma: la memoria, el entendimiento y la voluntad.

Incide en la memoria, invitándonos y enseñándonos a la conservación de nuestra identidad personal y nacional, frente a la manipulación que trata de victimarnos en el vacío de la amnesia, para que no nos reconozcamos a nosotros mismos y quedar así al albur del viento que sople, como la veleta que corona la torre; pero también para borrar el tesoro de la experiencia, que nos hace recordar aciertos y fracasos y orienta, confirmando o corrigiendo, nuestro futuro.

Incide en el entendimiento, ayudándonos a conocer la verdad, que

nos hace libres, sacándonos de la ignorancia, descubriendo el error y denunciando la mentira.

Incide en fin, en la voluntad, porque de poco sirven la memoria y el entendimiento, si la desgana, la abulia y la acedía se apoderan de nosotros, paralizando el deseo de asumir una tarea, aunque sea sacrificada, de servicio constante a la verdad.

Agradecer todo ello a Rafael Gambra, el maestro, no es sólo una muestra de cortesía o amabilidad, es —así lo creo— un deber con el que gustosamente cumplo.

8. LA OBRA DE RAFAEL GAMBRA VISTA DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.

JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO

De la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación

1. Creo que fue Antonio Hernández Gil quien observó que mientras los filósofos del derecho suelen descender de la filosofía al derecho, Castán Tobeñas, Federico de Castro y él habían ascendido del derecho a la filosofía. Después yo he hecho esto mismo. Ese distinto punto de partida sin duda, marca importantes diferencias de perspectiva. Los que nos hemos iniciado con el conocimiento del derecho y, tanto más, si lo hemos vivido en la práctica, filosofamos acerca de lo que conocemos y vivimos, mientras que la mayoría de los filósofos del derecho suelen proyectar su pensamiento filosófico en aquello que presuponen teóricamente que es el derecho. Así los filósofos morales tomando como pauta su disciplina, suelen considerar que el derecho determina lo que en la vida social se debe hacer, lo que no se debe hacer y lo que es lícito hacer o no hacer; en cambio los juristas prácticos centramos el derecho en la determinación de aquello que es justo o injusto, equitativo o inicuo. Creo que corresponde a la diferencia señalada por Ulpiano, y recogida en el primer texto del Digesto entre la filosofía práctica de la justicia, observada en la realidad concreta vivida, que él calificaba de *vera philosophia*, y la de los filósofos, que inserta un elemento especulativo teórico en la ciencia del derecho y elabora categorías abstractas y símbolos, que él calificó de *philosophie simulata*.

Rafael Gamba no ha estudiado derecho ni ha pretendido hacer filosofía del derecho, como quienes imparten esa disciplina; pero ha filosofado sobre el derecho sin pretender proyectar a él especulaciones teóricas, ni categorías abstractas. Ha filosofado sobre la realidad viva del derecho, de modo tal que algunas observaciones suyas me han suministrado luz clara que a mí —jurista práctico— me ha ayudado a percibir más claramente algunas realidades jurídicas.

¿Cómo explicar que él, filósofo puro, me haya suministrado esas luces que, en general, no se suelen encontrar en los escritos de la mayoría de los filósofos del derecho? Creo que la respuesta nos la dan: de una parte el realismo tomista de Rafael Gamba, sin contaminaciones suaristas ni neotomistas de otro tipo; y de otra, muy especialmente el hecho de que él es roncalés, por lo cual en su hermoso valle y en sus montañas ha vivido el sentido del derecho foral navarro, entramado en las costumbres practicadas por el pueblo, donde el derecho cotidiano se aprende prácticamente, como el habla, en la propia tradición familiar y local, a la par que la inteligencia crece y la razón y la voluntad se desarrollan.

Sus reflexiones me han hecho pensar mucho y muchas veces —y, por eso, las he citado repetidamente— sin duda por su realismo, impregnado de un sentido existencial animado por un hálito vital.

En concreto, hace años que me impresionaron tres frases referidas por él al derecho elaborado por los hombres, que leí en *El silencio de Dios* (Madrid, Prensa Española, 1968, cap. IV, pp. 114 y s.):

«La maduración cultural de un pueblo se realiza en un lento predominio del derecho escrito sobre la costumbre, de la unidad o de la estructuración sobre el localismo tribal, del plano teórico sobre la pura adaptación al medio. Sin embargo, también en este orden, la salud consiste en una tensión y equilibrio entre lo ideal y lo real en una permanente toma de contacto con la realidad en la que no se *abstratice* el saber, ni se reduzca la vida y las relaciones de los hombres a esquematismos artificiales e infecundos. Al modo como la salud del hombre es una tensión y armonía de sus facultades, así también la sana vida de los pueblos debe siempre apoyarse en las realidades concretas de la agrupación local o profesional y en los límites y dimensiones creados por la historia y la tradición».

En Gamba se da la cualidad necesaria —indicada por Salvador Minguijón en su discurso de recepción en 1941 en la Academia de Ciencias Morales y Políticas— que se obtiene por «el localismo cultural

impregnado de tradición», por el cual se «sostiene una continuidad estable frente a la anarquía ideológica que dispersa a las almas». Como hombre apegado al terruño, por mucho que haya estudiado y leído a los filósofos modernos y aunque habitualmente viva en la ciudad, dispone Gambra «de una cultura, que es como una condensación del buen sentido, elaborada por los siglos, cultura muy superior a la semicultura (artificial y extraña) que destruye el instinto, sin sustituirle de una conciencia». Ya que —como glosando este discurso de Minguijón había escrito Gambra cuando tenía sólo 23 años («El acercamiento a la persona» donde recoge un artículo por él publicado en *Arbor*, 2, 1944, recogido después en *Eso que llaman Estado*, pp. 19-35): «las instituciones locales, hijas de la tierra y de la tradición, próximas a la persona y a sus intereses vivos, resultan infinitamente más fecundas y eficaces que las artificiosidades políticas de nuestro tiempo».

2. Rafael Gambra, siendo aún muy joven, había proyectado sus conocimientos de la historia de la filosofía a la contemplación de la realidad política, que en 1944 observaba en el mundo llamado civilizado, y la contrapuso a aquella concepción que él había mamado en su valle pirenaico de la alta Navarra.

Contemplaba, de una parte, el pensamiento clásico en su origen, concretamente en la filosofía griega «eminentemente esencialista»; pero, sin embargo, ya en ella veía que, «en la democracia ateniense, por ejemplo, nunca dejaron de tener importancia efectiva las poderosas individualidades. Debido, sin duda, de una parte, al rasgo humanista característico del pueblo griego, y de otra a que en su filosofía, aunque profundamente racionalista, no germinó nunca el idealismo epistemológico y no pudo dejar de respetar la realidad existente, siempre necesaria, como punto de partida para ascender a la Idea, ni olvidar del todo al individuo humano, único ser a través de cuya razón se entrevé este mundo esencial e inteligible».

Destacó, además que el cristianismo «revalorizó al individuo, a la persona», «acercó toda la vida social y política a la persona, fundándola sobre ella y concibiéndola como su prolongación y servicio. La Edad media fue edad de patentes individualidades, aunque nos aparezcan sometidas a un dogma o ejercitadas en escuelas y ambientes concretos, ya que quizá sea éste el medio más propicio para su formación y fecundidad».

En ella, «toda la vida social partía del individuo. La institución fundamental que servía de modelo a las demás era la familia, prolongación

fisiológica y espiritual del individuo. La *civitas* adquiría estructura familiar, hasta en el gobierno familiar y aun patriarcal de los reyes. La ley era la codificación de la costumbre y el pacto. Y en todos los órdenes de la vida la persona era el centro de gravedad, y su área de acción no encontraba más limitaciones que las subsiguientes a la suprema relación óntica de la criatura con el Creador: de ahí la importancia del juez, de su iniciativa y recta conciencia en la administración de la justicia; de ahí la importancia de los "hombres buenos" en toda institución administrativa; del "caballero", del prestigio personal y familiar en todas partes».

En cambio, observaba que característico del tiempo moderno, «en tanto que moderno», es un «alejamiento, en toda especulación, de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano. Conciencia y filosofía se esencializan huyendo de la existencia...».

«En filosofía, un idealismo y logicismo absolutos se elevan hasta considerar la realidad entera como un autodesarrollo de la idea. Un yo, supraindividual, lógico, veía la realidad histórica y futura como un evidente teorema matemático...».

«Paralelamente, la ciencia moderna ha hecho abstracción del aspecto cualitativo, verdaderamente vital y humano, y se ha quedado sólo en lo cuantitativo puramente racional e ideal, siguiendo eso que se ha llamado el "espíritu objetivo" origen de su deshumanización progresiva. Al mismo tiempo se ha creado esa fuerza incontrolable e inhumana, el maquinismo, que subyuga al hombre, a la vez que mata su espíritu».

Pero: «Hoy vivimos la crisis de este racionalismo en todas sus manifestaciones»... «En filosofía se revaloriza la existencia concreta y el idealismo está en declive. Los principios puramente racionales y cuantitativos de la ciencia no se miran ya más que como hipótesis de trabajo, necesarias para su objeto pero en ningún modo agotan la realidad, ni responden a la vida».

Sin embargo, si bien Gamba parte de lo concreto, advierte que con el existencialismo «no puede llegarse a una verdadera trascendencia manteniéndose por principio en la línea de lo singular existencial. Con este prejuicio no se saldrá nunca de lo concreto, del positivismo sensible o *chosisme*...

»Fiel a esta línea de conducta, Heidegger se cierra todo paso a la trascendencia. En su análisis existencial del *Dasein* (...) halla sólo la contingencia, su sobrenadar en el *poder no ser*, y, como última posibilidad, la muerte, que lo sitúa frente a la *nada*. De aquí nace la angustia del ser ante la nada...

»Al cabo, el existencialismo profesa la pura *mundaneidad*, es decir, la simple inmanencia al existente concreto arrojado a la existencia, que es para él cuanto hay»... «Es el hombre actual quien concluye: efectivamente, no soy el absoluto esencial e inmutable que creyó el racionalismo, pero aun contingente y limitado soy el ser, y más allá de mí nada hay».

«¿Por qué, ante este “apremio de existencia” y el fracaso de las “ideologías de partido” —pregunta Gambra— no se ha revalorizado a la persona ni se ha buscado las condiciones concretas de existencia de los pueblos?

»A mi juicio —responde— por las mismas causas que vimos han cerrado a la filosofía existencial sobre sí misma, negándole el camino hasta una metafísica trascendente. Parecerá paradójico que lo que allí produjo el no salir del *Dasein*, o concreto existente, aquí impida llegar hasta él. Sin embargo, no lo es».

«... el individuo, para poder ser base de la estructura social, necesita de unos ideales de fraternidad humana, que sólo con la fe en la común paternidad de Dios, son posibles; y también del acatamiento a una ley trascendente al hombre, reflejado en su conciencia moral. Vínculos socializadores y políticos que no pueden brotar de las solas tendencias egoístas de cada uno, sino de la creencia en un destino común que ligue a los hombres en comunidad social...».

Ante esta situación plantea otra pregunta de cuya respuesta surgen nuevas aporías:

«¿Qué hará, por tanto, una teoría social y política del existencialismo al servicio de esa tesis de la autosuficiencia del hombre?

»Naturalmente, tomar como realidad o elemento existencial no al individuo o persona, sino al Estado, y no ya al Estado ideal, sino al concreto, con la realidad histórica y con sus necesidades vitales»... «se exige a las gentes el sacrificio y el heroísmo como norma de vida, pero sin finalidad o con un fin inmanente al contenido existencial propuesto».

«Las nuevas tesis existencialistas que toman como contenido existencial al hombre, pero al hombre supraindividual encarnado en el Estado nacionalista o totalitario, tampoco pueden servir al verdadero hombre porque lo ignoran y lo esclavizan.

»La solución para el problema social y político parece, pues, que estará de una parte, en el acatamiento de un orden necesario de cosas infinitamente real, que será la relación óptica de la criatura para con el Creador en un credo religioso; y de otra en partir del individuo. Pero no

de ese individuo abstracto e irreal del individualismo liberal, sino del individuo cualificado, impulsado y hecho sujeto o principio de civilización por ese mismo espíritu religioso. Del individuo vinculado a unas tradiciones, encuadrado en unas instituciones, movido por unos afectos e intereses, enmarcado, en fin, en un orden concreto de realidades y de valores...

»Así, sólo con ese acercamiento a las relaciones vivas de la persona, podría lograrse que la vida social constituya una prolongación y un perfeccionamiento de la individual. Y que el hombre, creciendo sanamente en esas condiciones naturales de existencia, llegue a ser el hombre íntegro y armónico, imagen de Dios.

»El respeto escrupuloso al hombre concreto en toda su realidad histórica rectamente cualificada, la veneración y el fomento de las instituciones llenas de prestigio en que secularmente plasmó lo más noble y generoso de esa coexistencia armónica de individualidades, son manifestaciones prácticas de esta actitud filosófica y sociológica».

3. Esta filosofía realista, asentada en la tradición y centrada en la existencia de un orden universal, ínsito por Dios en su obra creadora, y basado en la persona humana en su integridad, con sus sentidos encuadrados por su inteligencia, de un hombre que es social por naturaleza y está subordinado a la trascendencia de Dios y el orden por Él querido, en el cual todos los hombres somos hermanos. Ésta fue la filosofía que, años después, serviría a Rafael Gambra para confrontar *El patriarca o el poder natural de los reyes* de Robert Filmer y el *Primer libro sobre el gobierno* de Locke (Edición bilingüe y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, con estudio preliminar del mismo Gambra, Madrid, IEP, 1966).

Allí (pp. XXXV y s.) observa la distinción de Tómic entre *comunidad* y *sociedad*, según la cual, «la sociedad radical humana es, ante todo, una comunidad, y no sólo una coexistencia; reconoce orígenes religiosos y naturales, y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos y no sólo voluntarios-rationales, sino emocionales y de actitud».

«En tanto una sociedad puede caracterizarse como comunidad, forma una *sociedad de deberes*, con un nexo de naturaleza distinta al de una *sociedad de derechos*, que nace del contrato y de una finalidad consiente».

«Tanto el poder patriarcal como la comunidad son así realidades en cierto modo previas al individuo que no las constituye voluntariamente ni aun comprende como ideas de la mente, sino que las acepta y reco-

noce. La concepción patriarcal del poder otorga a éste un carácter necesario y permanente, depositario de un principio superior o sagrado que se opone a su concepción como delegado de una institución humana o como mandataria del *consensus* mayoritario, al igual que la noción comunitaria de la sociedad se opone a la visión contractualista o constitucional. Locke orienta su crítica contra la concepción patriarcal del poder, y precisamente en su expresión exagerada y no muy coherente de Filmer; pero, en el fondo, el sentido de esta crítica y la posterior elaboración de su sistema político se orientan contra esta concepción comunitaria y religiosa de la sociedad radical humana».

Después, «la posterior crisis del racionalismo y la crítica histórica y etnológica han puesto de manifiesto el esquematismo de la concepción voluntarista o contractual de la sociedad y la raíces emocionales y religiosas –comunitarias– que el hecho social penetra, tanto en su origen como en la génesis y desarrollo de sus formas y vínculos»... «Pero todavía más nos ha hecho comprender la insuficiencia de la concepción racionalista de la sociedad la experiencia histórica del último medio siglo, en la que hemos asistido a la apelación voluntarista y explícita de factores irracionales y de místicas primitivas por parte de gobiernos que brotaron de la constitución del Estado moderno, de su expansión totalitaria y del imperio de las mayorías...».

En esa polémica Filmer-Locke, ve de manifiesto, Gamba, «la aporía política fundamental, perfectamente renovada a través de la historia del pensamiento: la difícil tensión que todo poder político supone entre razón y misterio, entre *consensus* y *sobre ti*, tensión que sólo la práctica resuelve mediante una *aceptación histórica*, consentida y entrañada tradicionalmente en los hombres y en las generaciones. Del mismo modo que la sociedad radical humana no es producto de la razón ni del pacto voluntario, pero no es tampoco ajena a la racionalidad humana en su realización y formas, así también el poder es un artefacto del pensar y del querer humano, pero no se afianza ni perdura sin el *consensus* de la voluntad histórica».

Así, observaba que tanto Locke como Filmer, pero cada uno parcialmente, «tuvieron la intuición de los términos entre los que había de plantearse la aporía y la problemática política de la Modernidad: la concepción racional del Estado –ideal del Estado de derecho– y la percepción del fondo comunitario-religioso del poder y de la obligación política».

4. Esto, naturalmente, se halla en las antípodas de la teoría pura del derecho de Hans Kelsen. El derecho, ciertamente se halla inmerso entre

las esferas de la fuerza y del amor y arraigado en la realidad viva de las cosas. Pero Kelsen sólo lo reduce a su corteza protectora, es decir a la fuerza coactiva, emanada del poder político del Estado dentro del orden formal de la constitución. Así confunde la cosa con su cáscara protectora y olvida su auténtica substancia material. Kelsen considera este trastrueque como la destilación del «derecho puro», pero no es sino como la piel de la naranja sin pulpa ni jugo.

Gambra, en cambio, lo ve en toda su existencia vital, entramado en las relaciones entre los hombres y de éstos con las cosas, inmerso en la atmósfera del amor implicado ese acto existencial del «*apprivoisement*», por el cual «las cosas se tornan sustancia misma del sujeto y éste se hace responsable de ellas para siempre» (cfr. «La Ciudad Humana de Antoine Saint-Exupéry», *Atlántida*, I, 5, septiembre-octubre 1963, p. 510, y *El silencio de Dios*, Madrid, Ed. Prensa Española, 1968, cap. II, pp. 43 y ss.). Sólo así el derecho puede ser «humano» y los hombres participar en su consecución.

El hombre se halla en un universo que resulta mutilado tanto en la perspectiva racionalista como en la existencialista, que lo ven sólo de modo parcial y, por ende, incompleto. El mismo Gambra nos lo explica en el cap. III de *El silencio de Dios* (pp. 38 y ss.): «Para una mentalidad racionalista esa imagen [la del Yo como sujeto del conocimiento y de la acción] es la de un puro *receptáculo*, un algo perfecto y pasivo, sujeto a la racionalidad y a la bondad natural roussoniana, que habría de *liberarse* o desvincularse de cuanto le constriñera para llegar a expresarse en su verdadero y valioso ser. A título de realidad primera, el Yo teórico —racional y completo en su ser— era el sujeto de la teoría del conocimiento y de la ética formalista...».

En cambio, para la posterior mentalidad existencialista, la razón «ha dejado de ser la esencia del universo y el instrumento para penetrarlo y dominarlo. En consecuencia, el Yo deja de concebirse como un sujeto de pura racionalidad que ha de liberarse de cuanto le ate al exterior, para ser interpretado como agente *in fieri* de su propia vida, del sentido de la realidad. Su nuevo símbolo o imagen será la eclosión (*éclatement*) o irrupción; entrega autocreadora y transformadora de la realidad, donación libre que brota de su interno impulso vital». Ahora bien, advierte que, «si se prescinde de la metafísica y de la metafísica en cierto modo nihilista que ha inspirado el renacer de esta idea, no cabe duda que la noción de *engagement* encierra una realidad y un imperativo muy profundo. Es vano y superficial pensar que el Yo surge cuando se le ha liberado de todas las trabas, afectos y compromisos —*prejuicios* u obstáculos, en len-

guaje racionalista— del mundo circundante. Antes al contrario su propia vida es *entrega*, autorrevelación»... «La literatura típicamente “moderna” fue en general, un prolongado esfuerzo por liberar a un supuesto núcleo individual, fuente personal de espontaneidad y de verdad, de *contrainte* objetivo, es decir, de la costumbre y de la ley, de la legalidad de la autoridad, de la misma legalidad lógica».

Lo que sí cabe —como añade páginas después (p. 50)— es «concebir la vida humana como una creación de lazos (cognoscitivos, volitivos, activos), entre el Yo y las cosas. Tales lazos son, para el sujeto, compromisos (*engagements*), y respecto a las cosas *domesticación* (*apprivoisement*). Cada hombre viene a ser su propio mundo, su vida; y las cosas se hacen así sustancia humana».

Como explica en el cap. IV, p. 69, «la Ciudad —el habitáculo humano— ha de ser creado por lo que Saint Exupéry llama el *fever*, esto es el esfuerzo y la entrega guiados por el amor, en cuya obra el sujeto intercambia su vida con su creación, y ésta le sobrevive y fecunda y alberga la vida de los que le seguirán».

Y, según explica después (cap. V, pp. 78 y ss.): «La “tierra de los hombres” es *mansión* en el espacio y *rito* en el tiempo». El hombre construye su albergue en el espacio, y ese albergue posee límites, estancias, estructura»... «Es la mansión histórica, hecha sustancia de la vida, lo que el hombre ama; no la construcción teórica, en serie, de lo que sólo se sirve»... «Este sentido especial —estructura humana— de las cosas es producto, ante todo, de una *aceptación*; después de la *continuidad*, la costumbre y la tradición»... «Las civilizaciones históricas se han aferrado siempre a un conjunto de realidades —modos de construir, de habitar, de relacionarse, de vestir, de costumbres, de símbolos, que han considerado como suyas, y de los que han procurado no separarse, sean cuales fueran sus vicisitudes»... «El rito alberga al hombre en el tiempo, como la mansión lo alberga en el espacio, y le otorga el bien máspreciado: el sentido temporal de las cosas, en cuya virtud no se pierde su vida en la incoherencia y el hastío».

De ahí la necesidad de arraigo; y, por eso, con el desarraigo —sigue Gambra (cap. X, p. 174)— pierde el hombre «el bien más profundo, aquello que constituye propiamente la existencia del hombre: el lazo misterioso y cordial con las cosas de su mundo por el que éstas se hacen valiosas para él y otorgan arraigo y sentido a su vida».

Al observar al «insensato» —según lo denomina y describe Saint-Exupéry en su obra inacabada *Citadelle*, glosa Gambra (cap. III, pp. 309

y ss.) que «este insensato no es ya el que falla en la lógica, dirección de su pensamiento, o el que se contradice [como el calificado de insensato por San Anselmo de Canterbury], sino más bien “el pérfido Amok de la razón pura”: aquél que, guiándose sólo del razonar desvinculado, destruye el armazón existencial del vivir humano, la *Citadelle* que el fervor pretérito fundó para albergue y tabernáculo de sus hijos»... «La razón descarnada destruye con sus reducciones lógicas el sentido de las cosas, y produce un desmoronamiento (*effritement*) del habitáculo humano en el que el hombre mismo se corrompe (*pourrit*). De él brotó el hastío de un tiempo que corre sin construir y de un espacio que no alberga ni orienta ni tiene sentido. La Ciudad creada por la entrega y el fervor depara al hombre sus dos bienes más inapreciables: el *sentido de las cosas* y la *maduración del vivir*». Como después (cap. VIII, p. 104) concluye: «Al término de esta obra insensata se halla la sociedad sin estructura ni límites ni objetivos, en la que las cosas han perdido su sentido y, a fuerza de ser todo posible, nada puede hacerse».

5. Es así porque como dice (CVII, p. 114): «La salud mental radica para el hombre en mantener lo que podría llamarse el *sentido de la realidad*, un sano equilibrio entre lo real y la ideación. Por modo tal que la raíz de la mayoría de las enfermedades psíquicas —tan en alza en nuestra civilización— suele encontrarse en un predominio patológico del plano ideal sobre la normal recepción e interpretación de la realidad circundante».

Ese equilibrio es preciso por razón de que —como explica Gamba (cap. VIII, pp. 116 y s.)— el hombre no es «un espíritu puro o separado (angélico) capaz de conocer por intuición o contemplación directa las esencias y realidades espirituales»; ni tampoco «es semejante al animal que conoce por los sentidos la realidad material que le circunda pero sin poder salirse de la concreción y singularidad, ni de la reacciones apetitivas que le provocan. Ni ángel, ni bestia, el hombre es un espíritu encarnado, compendio limitado o finito del mundo material y espiritual. Es capaz de alcanzar el conocimiento de esencias y de realidades espirituales pero sólo a través del conocimiento sensible de las cosas singulares y materiales que le rodean, de cuya percepción arrancaríá toda otra forma superior de captación o de tendencia».

De ahí la insuficiencia y el riesgo de la denominada *book culture*, que caracteriza (pp. 120 y s.) por «la sustitución de un mundo de cosas por un mundo de conceptos o de ideas —ya hechas, prefabricadas— de las cosas»; y por «el paso de una visión preponderantemente temporal a

una imagen más bien especial de la realidad». Para explicarlo, expone estos supuestos: «Esto es notorio, como ejemplo, en la torsión en un ángulo de noventa grados que la superficie terrestre ha experimentado en la imaginación del hombre medio. Para el antiguo y el medieval esa superficie era la del suelo que tenía ante sí: una lejanía *horizontal* inabarcable y, en cierto modo, temporal (que ha de reconocerse). Para el moderno esta imagen se ha hecho *vertical*, abarcable (dada) y plenamente espacial; además con el norte realmente arriba y el sur abajo. En la imagen del hombre antiguo España era más alta que Francia, porque realmente sus tierras son más elevadas (piénsese en la Baja Navarra, Navarra de Ultrapuertos francesa). Para la imagen del hombre actual, Francia está evidentemente más alta o encima de España, y cuando se desplaza hacia ella (hacia el norte) tiene la impresión íntima de estar subiendo, o marchando hacia arriba, y en tal forma suele expresarse. La visión del mapa ha sustituido en nosotros a la de la realidad».

También nos muestra cuál es la diferencia entre la visión clásica y realista de la sociedad humana y aquella que es impuesta por el racionalismo. A este efecto explica (cap. II, pp. 52 y ss.) que, según esta segunda: «la sociedad es algo extrínseco al hombre mismo, un orden de mera coexistencia, neutro en cuanto a su significación ideológica o religiosa; un instrumento para que el hombre conviva con sus semejantes sin que ello suponga para él constricción alguna en nombre de una comunidad supraindividual. Más aún: la sociedad recta o verdadera es, para los teóricos del racionalismo político, producto de un pacto o contrato entre hombres esencialmente autónomos, individuos hechos y acabados al margen de la sociedad». Ocurre esto tanto en la concepción racionalista liberal como en la socialista; pues, «el socialismo continúa concibiendo a la sociedad como algo extrínseco al hombre mismo (un *habitat* teóricamente perfecto) que el Estado, como suministrador y asegurador universal, ha de construir mediante la recíproca adaptación de ese medio social al hombre (teórico), y del hombre (concreto) al medio organizado».

El socialismo, además, por su prejuicio, genéticamente marxista, que le hace ver todo a través del pretendido movimiento inexorable de la historia —que le hace concebir materialistamente lo que Hegel consideraba como un camino hacia el triunfo de la Idea—, cree que todo aquello que un momento dado de su decurso es racional es también real. Esto le ha deparado una visión temporal en continuo cambio, que es tan artificial como la visión espacial y estática del racionalismo anterior. Gambra (cap.

VIII, p. 133) observa que esa segunda visión historicista sirve para justificarlo todo: «El débil, el indolente y el cobarde justifican en el mito su inacción o su falta de resistencia frente a la injusticia, apelando a las exigencias de un devenir incontenible; el fuerte o el ambicioso, por su parte, justifican su pasión de mando, y su mismo mandato, como producto de una necesidad histórica. El gobernante actual, el dictador o el “hombre fuerte” de cualquier situación, no se siente ya en la necesidad de buscar justificaciones legales o morales a su mandato, sino que lo afirman como puro poder en tanto que producto de la Historia en un proceso creador».

De ese modo: «Lo que fue proceso perfectivo en la permanencia y la fidelidad (esto es tradición y maduración) se convierte hoy —observa Gamba (cap. VIII, p. 141)— en un puro devenir sin sentido ni finalidad, en la incoherencia dinámica de un presente sin memoria ni sosiego. Es ésta precisamente la hora histórica del *insensato* y de su eterno ¿por qué no?, justificativo de todo cambio, agresor de toda permanencia y de cualesquiera límites».

Este exacerbado historicismo se conjuga con idealismos abstractos y racionalistas que le impulsan y conducen a producir dos fenómenos complementarios entre sí, como anverso y reverso de una misma medalla: la tecnocracia y la masificación. Gamba lo detecta también, al decir (cap. VIII, p. 124) que «a través de un ideologismo abstracto, nacido precisamente de la negación del “intelecto” con fundamento *in re* (en la cosa), la tecnocracia del esquema y el impreso conduce a nuestra sociedad a la masificación cuantitativa, a un mundo uniforme gobernado por reflejos condicionados, del que la figura humana y su ámbito vital tienden a desaparecer».

Así (cap. IV, pp. 72 y ss.): «La técnica del nivel de vida “convertida en soberana y erigida en fin último ‘social’ e individual en una sociedad de masas”, ha dotado al hombre de medios de subsistencia y *confort* desconocidos por los más afortunados de otras épocas. Pero, a la vez, y a un ritmo visiblemente acelerado, le privan de los lazos de *compromiso* y *domesticación* (*apprivoisement*) que engendraban para él un mundo propio, y ello hasta desarraigarlo de todo ambiente diferenciado y estable, vaciando su vida de sentido humano, de objetivos y de esperanza. El derecho a la continuidad y a la autonomía ambiental o familiar no figuran entre los derechos demagógicos que preparan el universo socialista».

No es de extrañar que —como también explica Gamba (cap. VIII, pp. 114 y ss.)— ocurre que el hombre, «perdido en un mundo sin límites ni contorno humano, se resigna de antemano a cuanto le venga de

esas realidades informes que ve crecer en torno a sí y en cuya inexorabilidad cree, como en el viento de la historia, la dialéctica del progreso o el proceso de socialización. Pero, como no puede abdicar de su naturaleza humana, experimenta una íntima rebelión cuyo origen y cuyo objeto desconoce. Extraño desde su nacimiento a un mundo diferenciado y local, desconocedor de la resistencia corporativa, ignora también que el verdadero conformismo es fidelidad a lo propio, y que la sana rebelión se justifica sólo por la concreción y la justicia de sus objetivos».

Se forma así —como dejó dicho en la página anterior (p. 143)— una humanidad «de hombres de mentalidad amorfa, educados en el solo ideal de la igualdad y de la envidia; hombres empeñados en parecer mujeres, de mujeres empeñadas en parecer hombres; de clérigos obstinados en parecer seglares; de humanos en disimular su edad, su condición, su jerarquía, los límites y el sentido que aún conserve su vida... Sociedad nivelada de almas en serie que aborrece las diferencias de situación o de inserción humana que le constituían en verdadera sociedad y la guardaban de convertirse en masa o en rebaño...».

Para salir de esta pendiente, es preciso rehacer —concluye Gamba (cap. X, pp. 195 y s.)—: «una Ciudad renovada cuyos fundamentos religadores sean aceptados en la humildad, en el amor, y nunca más en el orgullo racionalista de los “desmitificadores” de la fe. Una ciudad donde la prudencia de los *sabios* o gobernantes y su mandar responsable ahoguen la lógica impía del *insensato* y los “declives naturales” de su análisis demoleedor.

»Una ciudad donde un nuevo sentir comunitario y el fervor de la entrega y el espíritu heroico remplace en los corazones el ideal del confort y a eso que Max Scheler llamó “el pacifismo conformista de las domesticadas reses modernas”. Una Ciudad cuya sustancia otorgue sentido y maduración a las vidas que alberga; que opongan en fin, el eterno *¿por qué no?* del “juglar de las ideas” la consistencia de sus muros y la re-ligación divina de sus cimientos».

Todos estos textos de Rafael Gamba, y otros más, me han hecho reflexionar cuando he filosofado muchos temas jurídicos, y los he reproducido para mostrarlos a quienes me han leído. Y si Dios quiere seguiré profundizando en el pensamiento realista que encierran cuando trata de temas jurídicos fundamentales.

6. Lo cierto es que, en el campo jurídico, la perspectiva nominalista ha tenido un efecto mecanicista que ha disgregado la ley de la naturaleza de las cosas, y que a esa ley desarraigada la ha separado de toda jus-

ticia material que no dependa de ella misma. Eso nos ha traído el positivismo legalista, que domina aún la perspectiva política, aunque desde finales del siglo pasado (con Köhler, Gierke, Gény) se halle en evidente crisis revisionista, promovida en la ciencia del derecho, y que es mucho más patente en las últimas décadas con la *Wertungsjurisprudenz* y la nueva hermenéutica de Gadamer, en Alemania, con las tesis de Michel Villey, en Francia, y con las de Canelutti, en Italia.

Esa incomodidad de la ciencia, sentida desde antes, originaba un inconformismo de que el derecho fuera confundido con la ley positiva, impuesta por el Estado, y con la pretensión de aplicar silogísticamente sus normas abstractas a la realidad, como si fueran algo exterior a ésta, algo externo que impone al ser (*Sein*) el deber ser (*Sollen*), positivizado en unas leyes volitivamente impuestas, con olvido del existencial ser ahí (*Dasein*) del hombre en el mundo, con los otros y entre las cosas.

El defecto que tienen casi todos estos intentos actuales de salir del *impasse* positivista radica en que no llegan a penetrar hasta la razón más profunda del mal padecido ni logran alcanzar su causa originaria.

Señalando el error racionalista y la visión incompleta del existencialismo, Rafael Gambra nos muestra al hombre como ser social arraigado en la tierra que cultiva (con su cultura) y, en ella entramado con los demás, no sólo con sus contemporáneos sino también (por la *tradición*) con quienes le precedieron y con quienes le seguirán en el tiempo, mediante el sentido de las cosas y la *maduración del vivir*, que comprende todo aquello que capta con sus sentidos externos, configura, relaciona, estima y valora con su razón y ayuda de las enseñanzas, obtenidas desde niño, de quienes le han dado el ser, de sus maestros, y las que consigue con sus experiencias y recibe de lo narrado por los demás o de la lectura de quienes las escribieron.

Ese *continuum* cultural de la realidad viva, el nominalismo dejó de percibirlo, pues no veía sino lo singular. De ahí, precisamente, vino la miopía del positivismo legalista.

Para tratar de corregirlo, la hermenéutica moderna hoy intenta entender los textos en su contexto real y en una tradición cultural que trata de progresar en la realidad viva, pero sin acabar de ver que ésta se mueve en un orden dinámico ínsito en ellas por el Creador. Este mundo constituye —como ve lúcidamente Gambra—, un mundo de religaciones, compromisos y domesticaciones (*apprivoisement*), en el cual la vida, ni el derecho ínsito en ella, no puede reducirse a unas leyes positivas e imperativas, coactivamente impuestas.

En su más reciente libro *El lenguaje y los mitos* (Madrid, Speiro, 1983), Gamba lo viene a expresar, recogiendo (cap. I, p. 9) estas frases de Heráclito de Éfeso: «Los hombres que se expresan con palabras se hacen fuertes con lo que es común a las cosas, al modo como la ciudad se hace fuerte con sus leyes. Pero todas las palabras y las leyes humanas se nutren con la ley divina y una, que impera siempre...». Ley divina, que es una pero múltiple, está ínsita en las cosas y se diversifica en el espacio y en el tiempo, con todas sus infinitas variantes, debidas al modo como, concretamente, los hombres se arraigan en ellas y se religan entre sí.

9. GAMBRA, INTÉRPRETE DE LA CRISIS EXISTENCIALISTA.

EUDALDO FORMENT
De la Universidad de Barcelona

Modernidad y existencialismo.

La corriente filosófica denominada existencialismo —que tiene su raíz en el pensamiento de Kierkegaard, se consolidó después de la primera guerra mundial y se convirtió en una moda cultural en las décadas siguientes a la segunda—, puede considerarse como la crisis del racionalismo e idealismo. A partir de los años ochenta, al agudizarse la crisis de la modernidad, el existencialismo —y el más pesimista y desesperado— ha reaparecido, depurado de sus consecuencias sociales y políticas, en una nueva versión del pensamiento de Nietzsche, que se conoce como filosofía posmoderna. Esta integración, que se ha dado en la actualidad, ha sido posible por el núcleo nihilista de estas dos filosofías.

El carácter nihilista del existencialismo —con su afirmación del total sinsentido de la realidad, su negación del sentido de la vida humana y la negación de los valores—, fue ya advertido por Rafael Gamba, en su misma época de expansión. En muchas de sus publicaciones de aquellos años de postguerra europea, se encuentra una profunda interpretación y valoración global de esta filosofía de la existencia, que tiene un extraordinario valor, en este final de siglo, en el que con la posmodernidad han reaparecido el pesimismo vital y la angustia existencial.

Según el filósofo navarro, el existencialismo responde a una profunda actitud humana, que se encuentra en el mismo origen de la filosofía. «En el punto de partida de todo existencialismo se halla siempre una aguda percepción de la existencia, un sentimiento de admiración hacia lo que es, y del mismo modo podría no ser o ser de otra manera, que –en frase de Platón– fue el principio de la filosofía. Porque esta admiración fue, fundamentalmente, existencial: esto es asombro ante lo que existe» (1).

Para Gamba: «La nueva percepción de la existencia advino al hombre moderno en el plano especulativo por tres vías o accesos, cuyo carácter común es el de ser rigurosamente empíricas, relativas a la realidad inmediata» (2). En el campo de la ciencia, y concretamente en el de la física, porque tanto la teoría de la relatividad como las nuevas concepciones físicas indeterministas derrumbaron la concepción teórica racionalista del universo. En el de la filosofía, con el bergsonismo y la fenomenología, críticos ambos frente al racionalismo.

Por último en el de la Historia, porque: «La concepción que en política inspiró el racionalismo, esto es, la ideología de la Revolución francesa propugnó una organización estrictamente racional de la sociedad, basada en la abolición de las instituciones históricas no justificadas ante la razón, y en el establecimiento de códigos fundacionales o constituciones políticas trazadas a la luz de la razón. De lo cual, y triunfante la Revolución en el mundo, debía esperarse, por principio, una era de pacífica cooperación y de progresiva unificación espiritual de la Humanidad. Frente a ello, una experiencia colectiva ha mostrado un evidente proceso de heterogeneización cultural, una elevación hasta el cielo de las fronteras nacionales, la proliferación de totalitarismos nacionalistas bajo una u otra forma, la aparición inevitable de contiendas cada vez más extensas, cruentas y frecuentes» (3).

Las tres vías representaron para el hombre del siglo XX: «El derrumbamiento de la concepción racionalista del Universo que, como estructura cerrada y total, no admitiría el menor hiato irracional en su seno y

(1) R. GAMBRA CIUDAD, «Posibilidades éticas en el existencialismo», en *Revista de Filosofía* (Madrid), 42 (1952), pp. 401-442; en ID., *Eso que llaman Estado*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958, pp. 67-130, p. 69.

(2) *Ibid.*, p. 71.

(3) *Ibid.*, p. 72.

el despliegue ante sus ojos de nuevos horizontes filosóficos, en los que la existencia recupera su sentido radical y el problema vuelve a convertirse en misterio» (4).

Todas las vías de la modernidad convergían en los ideales racionalistas: «Concebir la realidad como una estructura de naturaleza racional, autosubsistente y autoexplicativa; a la ciencia como capaz, en un progreso teórico, de penetrar a la realidad de un modo omnicomprendivo, y a la contingencia como relativa a nuestra imperfecta visión de las cosas, constituye en sus aspectos principales la concepción racionalista del Universo» (5).

La aparición histórica del existencialismo es muy comprensible. «Tras un idealismo exagerado que pretendió agotar toda la realidad en sus construcciones conceptuales, deductivas y matemáticas, y que llegó a inspirar todos los sectores del pensamiento en su tiempo (ya que el mismo cientificismo positivista no es sino su consecuencia en la ciencia), sobreviene en nuestros días la urgente necesidad de un apoyo existencial que sujete a la tierra una concepción filosófica y científica que se escapaba de nuestro mundo» (6). Frente a toda la filosofía anterior, que se acusa de esencialista, se reivindica una filosofía de lo concreto, de lo existente.

Gambra reconoce que la cultura griega tuvo un carácter esencialista, por la supremacía que se daba al mundo inteligible, necesario y universal, sobre lo concreto existente, contingente e individual, que por su carácter material era considerado imperfecto. «Sin embargo, en la democracia ateniense, por ejemplo, nunca dejaron de tener importancia efectiva las poderosas individualidades. Debido, sin duda, de una parte, al rasgo humanista característico del pueblo griego, y de otra, a que en su filosofía, aunque profundamente racionalista, no germinó nunca el idealismo epistemológico y no pudo dejar de respetar la realidad existente, siempre necesaria como punto de partida para ascender a la Idea, ni olvidar del todo al individuo humano, único ser a través de cuya razón se entrevé ese mundo esencial o inteligible» (7).

(4) *Ibid.*, pp. 72-73.

(5) *Ibid.*, p. 70.

(6) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», en *Arbor* (Madrid), 2 (1944), pp. 215-226; en *ID.*, *Eso que llaman Estado*, *op. cit.*, pp. 19-36, pp. 19-20.

(7) *Ibid.*, pp. 21-22.

Asimismo, el pensamiento cristiano posterior corrigió toda deficiencia, en este sentido, de la cultura clásica, porque: «El cristianismo revalorizó al individuo, a la persona, y fue propulsor de individualidades. Además, acercó toda la vida social y política a la persona, fundándola sobre ella y concibiéndola como su prolongación y servicio. La Edad Media fue edad de potentes individualidades, aunque nos aparezcan sometidas a un dogma o agrupadas en escuelas y ambientes muy concretos, ya que quizá sea ése el medio más propicio para su formación y fecundidad».

En la Cristiandad, explica nuestro autor: «La institución fundamental que servía de modelo a las demás era la familia, prolongación fisiológica y espiritual del individuo. La *civitas* adquiría estructura familiar, hasta en el gobierno personal y aun patriarcal de los reyes. La ley era la codificación de la costumbre y el pacto. Y en todos los órdenes de la vida, la persona era el centro de gravedad, y su área de acción no encontraba más limitaciones que las subsiguientes a la suprema relación óntica de la criatura para con el Creador». Y, sin embargo, tal como añade seguidamente: «Esto no era perjuicio para que en la Edad Media cristiana, y en su prolongación en España, existiese una profunda estructura unitaria, por la comunión espiritual de todas las almas en una fe religiosa, que imponía unos valores de aceptación general» (8).

En la modernidad, al romper con el pensamiento cristiano, la situación cambió. «Lo característico de los tiempos, lo moderno, en tanto que moderno, podríamos decir, es el alejamiento, en toda especulación, de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano. Ciencia y filosofía se esencializan huyendo de la existencia, deshumanizándose, y el área vital de la persona, en lo social, choca con redes, ajenas a su naturaleza, que la inmovilizan y anulan» (9).

Así se explica que: «La ciencia moderna ha hecho abstracción del aspecto cualitativo, verdaderamente vital humano, y se ha quedado sólo con el cuantitativo, puramente racional o ideal, siguiendo eso que se ha llamado "el espíritu objetivo" origen de su deshumanización progresiva. Al mismo tiempo ha creado esa fuerza incontrolable e inhumana, el maquinismo, que subyuga al hombre, a la vez que mata su espíritu» (10).

(8) *Ibíd.*, pp. 22-23.

(9) *Ibíd.*, p. 23.

(10) *Ibíd.*, p. 24.

Con la crisis de este racionalismo: «Los principios puramente racionales y cuantitativos de la ciencia no se miran ya más que como hipótesis de trabajo, necesarias para su objeto, pero que en modo alguno agotan la realidad ni responden a la vida (...) El hombre de hoy ve lo que hay, y reconoce lo que del mismo modo podría no haber, y la nada en que todo se sostiene» (11).

De ahí que: «La filosofía existencial tiene la inmensa importancia de representar la bancarrota del idealismo racionalista, y su aparición histórica resulta explicable». En este sentido es positiva, incluso: «Podría haberse puesto la esperanza en ella, de haber seguido por otros derroteros» (12).

Con la caída del racionalismo podía haberse recuperado el pensamiento clásico, porque : «No cabe olvidar que las grandes síntesis o sistemas filosóficos en que se asentaron las edades cristianas fueron armónicas en el ingrediente esencial y en el existencial. Heredaban el primero del sano racionalismo griego, y el segundo del contenido positivo de un dogma religioso basado en un Dios personal y en relaciones personales de salvación o perdición» (13).

Desde esta actitud es posible, tomando como punto de partida la realidad individual existente, culminar en una metafísica de la existencia. «El aristotelismo, por ejemplo, parte de lo concreto frente al platonismo; pero la inteligibilidad está para él en el universal "in re", inmanente a la cosa. La abstracción lo obtendrá, y con él podremos entrar en el campo metafísico».

Sin embargo, precisa Gamba, no basta reconocer y partir de lo concreto, porque: «No puede llegarse a una verdadera trascendencia manteniéndose por principio en la línea de lo singular existencial», tal como ha hecho el existencialismo. «Con este prejuicio no se saldrá nunca de lo concreto, del positivismo sensible o *chosisme*, que dicen los franceses, característico de esta nueva filosofía de la existencia» (14).

Como consecuencia, contra lo que dice Sartre (15), el existencialismo no es un humanismo: «No es posible concebir un auténtico humanismo

(11) *Ibíd.*, pp. 24-25.

(12) *Ibíd.* p. 26.

(13) *Ibidem*.

(14) *Ibíd.*, p. 27.

(15) Véase: J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, París, 1960.

que niegue, en un sentido universal, la realidad y el valor de la persona individual. Sólo en ella vivimos y somos; y sólo a través de ella se forjan todas las abstracciones, incluidas la Humanidad y la Razón» (16).

Gambra ha mostrado que por dos motivos la filosofía existencial ha quedado encerrada en lo concreto existente, sin acceder a una metafísica trascendente. En primer lugar, porque: «Sucumbe al prejuicio específico, no de su tiempo anterior, sino de su Edad, y acaba así cerrándose sobre sí misma, reconociendo la propia limitación o contingencia y elevándola a la categoría de absoluta». El existencialismo es una filosofía de la finitud exclusivamente: «Es el hombre actual quien concluye: efectivamente, no soy el Absoluto esencial e inmutable que creyó el racionalismo, pero, aun contingente y limitado, soy el ser, y más allá de mí nada hay».

Uno de los principios nucleares del existencialismo es el: «Encerrarse el hombre en sí mismo, sin ojos para la coexistencia de los seres y sus relaciones, pretendiendo extraer, al mismo tiempo, conclusiones universales». Pero, como advierte Gambra, con este prejuicio y: «Por vías pragmatistas, fácilmente se llega al idealismo refinado en que acabó antes la fenomenología y en que hoy acaba el existencialismo; idealismo irracionalista, mil veces más profundo que el racionalista, y que parece ser la última palabra de esta filosofía».

No es extraño, por ello, que el segundo principio lo tome del «imperativo del hombre moderno de “bastarse a sí mismo”» (17). Autosuficiencia que se daba también en el idealismo. Como ha escrito Francisco Canals: «El dinamismo histórico del hombre moderno, tenso anhelo colectivo de divinización, se ha mostrado como un esfuerzo trágico de “finitud constituyente”, para decirlo con las palabras con que Vuillemin quiso significar esta revolución de lo finito contra el Dios trascendente y soberano» (18).

(16) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», en *Arbor* (Madrid), 48 (1949), pp. 395-407; en ID., *Eso que llaman Estado*, op. cit., pp. 47-66, p. 60.

(17) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», op. cit., p. 28.

(18) F. CANALS VIDAL, «El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy», en *Cristiandad* (Barcelona), XXVII/467 (1970), pp. 3-15, p. 5. Afirma más adelante que: «La finitud constituyente es usurpación por lo finito y terreno de los atributos de lo eterno; es saqueo de lo celeste. Por esto las mismas rebeldías o desconocimientos de lo divino inmanentizado se expresan en la angustia ante la nada o en la afirmación de que lo absoluto es lo contingente, lo que es en definitiva la atribución a lo contingente de la absolutez de lo absoluto» (*Ibid.*, p. 6).

El existencialismo, por consiguiente: «Posee la percepción de la existencia, pero no su auténtica tragicidad intencional —llamémosla así—, que le llevaría, siguiendo las huellas de Pascal y Kierkegaard, a buscar su base de sustentación en una fe religiosa sinceramente vivida». Así, aunque parezca chocante: «Ha hecho de la percepción de la existencia una postura tal intelectual y doctrinaria como la profesión del idealismo. Aceptar la existencia, la realidad tal como es, con su contingencia y alogicismo, con su tragicidad. Una especie de narcisismo del hombre finito, o de entrega enfermiza al desamparo radical...».

Por el contrario: «La percepción de la radical contingencia sólo puede conllevar una actitud honesta: la urgente búsqueda de una Realidad Necesaria. Toda problemática existencialista ha de estar, por su esencia, teñida de tragicidad religiosa. Y construir sobre la sola percepción de la existencia un sistema in-trascendente por principio, es recaer en un teoreticismo al margen de la vida, semejante en un todo a la actitud idealista» (19).

La imagen existencialista del hombre.

En su ahondamiento en el pensamiento existencialista, Rafael Gamba ha sabido también descubrir aspectos positivos, como la noción antropológica de compromiso. Afirma que: «Quizá ninguna de las ideas elaboradas en las dos últimas décadas haya alcanzado una validez y permanencia mayores que la de *engagement* o compromiso, porque quizá tampoco ninguna represente tan profundamente la crítica antirracionalista que late en el fondo de todo existencialismo» (20).

En sus escritos dedicados al existencialismo ha analizado y desarrollado principalmente el concepto de compromiso del escritor y novelista Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944), porque: «La obra de Saint-Exupéry resume de un modo a la vez poético y crítico la gran experiencia filosófica y humana de nuestra época (existencialista), pero posee además una serena intención constructiva: la reedificación de una nueva patria de los hombres donde la autoridad, el deber y el fervor

(19) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *op. cit.*, p. 63.

(20) R. GAMBRA CIUDAD, *El silencio de Dios*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1981, 3.^a ed., p. 27

comunitario dejen de ser considerados como elementos extraños al hombre mismo, rémoras de su personalidad» (21).

Además: «Frente a una literatura (la llamada “moderna”, prolongada en su influencia hasta nuestros días), que exalta las pasiones y una sospechosa sinceridad individualista hostil a todo lazo vincular y a todo orden, Saint-Exupéry canta la grandeza del mandar responsable, la entrega fervorosa al quehacer comunitario, un mundo de continuidad vivificado por dioses tutelares en el que la vida humana adquiere sentido por una síntesis entrañable del sujeto con su mundo» (22).

Del estudio de este autor, preocupado por el hombre, y por la promoción de inquietudes espirituales, concluye Gamba que: «Antoine de Saint-Exupéry, aquel solitario escrutador de los primeros horizontes aéreos sobre las Ciudades de la Tierra, supo penetrar como nadie el vínculo misterioso que une al hombre con su mundo y su trasmundo. Esto es, las raíces existenciales —históricas y sagradas— del auténtico vivir humano, frente a las realizaciones masificadoras de una razón desencarnada y de un falso “humanismo” abstracto que traiciona el verdadero destino del hombre» (23).

En el tema de la reconciliación del hombre con su mundo es central el *engagement*. «Es una idea a la que el existencialismo ha otorgado un sentido muy radical y un largo desarrollo». Indica también Gamba que: «El término *engagement* puede traducirse por compromiso, aunque insuficientemente, porque supone también la noción de entrega al objeto o a la acción misma» (24).

Su sentido se comprende desde la actitud inicial del existencialismo, porque, por una parte: «Cuando falla para la filosofía contemporánea la confianza en la estructura racional del Universo y se reconoce a éste como *absurdo*, surge para el hombre contemporáneo el sentimiento de la *angustia existencial*, es decir, la vivencia de lo que es sin fundamento esencial, que igualmente podría no ser o ser de distinto modo. Angustia y abandono determinan en el hombre existencialista el imperativo de *engagement* o entrega activista a la existencia misma».

(21) *Ibid.*, p. 22

(22) *Ibid.*, pp. 22-23.

(23) *Ibid.*, p. 23. Dirá Saint-Exupéry que: «No se puede vivir de frigoríficos, de política, de balances y de crucigramas. No se puede vivir sin poesía, color ni amor». Véase: R. GAMBRA CIUDAD, «La Ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», en *Atlántida* (Madrid), 5 (1963), pp. 503-524.

(24) *Ibid.*, p. 28.

Por otra parte: «Si no hay un orden inmutable de causas ni de normas, habrá el hombre de escoger su destino en la soledad y en el abandono; pero será en este escoger donde cada hombre cree su propia personalidad, porque su ser es temporal, esto es, proceso acumulativo de autocreación. Y sólo a través del compromiso con la existencia concreta, irrevocable, adquiere sentido y valor la vida del hombre».

Con ello se cambia la imagen del hombre, propia de la modernidad: «Para la mentalidad racionalista esa imagen es la de un puro receptáculo, un algo perfecto y pasivo, sujeto de la racionalidad y de la bondad natural roussoniana, que habría de liberarse o desvincularse de cuanto le constriñera para llegar a expresarse en su verdadero y valioso ser. A título de realidad primera, el Yo teórico –racional y completo en su ser– era el sujeto de la Teoría del Conocimiento y de la ética formalista en que vino a cifrarse la filosofía toda de aquella época» (25).

Para el existencialismo, en cambio: «La Razón (...) ha dejado de ser la esencia del Universo y el instrumento para penetrarlo y dominarlo. En consecuencia, el Yo deja de concebirse como un sujeto de pura racionalidad que ha de liberarse de cuanto le ate al exterior, para ser interpretado como un agente *in fieri* de su propia vida y del sentido de la realidad».

Con el existencialismo, la concepción del hombre ha cambiado completamente. «Su nuevo símbolo o imagen será el de la eclosión (*éclatement*) o irrupción: entrega autocreadora y transformadora de la realidad, donación libre que brota de un interno impulso vital y se realiza en las cosas, vivificadas por el propio sujeto (...) no se es libre más que si se utiliza la libertad en comprometerse con lo real concreto».

Después de presentar de modo sintético la génesis del compromiso existencialista, declara Gamba que: «Si se prescinde de la metafísica y de la intención en cierto modo nihilista que hayan inspirado el renacer de esta idea, no cabe dudar que la noción de *engagement* encierra una realidad y un imperativo muy profundos. Es vano y superficial pensar que el Yo surge cuando se le ha liberado de todas las trabas, afectos y compromisos –prejuicios u obstáculos, en lenguaje racionalista– del mundo circundante. Antes, al contrario, su propia vida es entrega, autorrevelación» (26).

La recuperación del concepto así depurado de compromiso puede considerarse como el mayor valor del existencialismo. Esta importante

(25) *Ibid.*, p. 29. Véase: R. GAMBRA CIUDAD, «Rebelión y revolución en la obra de Camus», en *Nuestro Tiempo* (Pamplona), 69 (1960), pp. 120-130.

(26) *Ibid.*, p. 30.

noción se había perdido, porque: «La literatura típicamente “moderna” fue, en general, un prolongado esfuerzo por liberar a un supuesto núcleo individual, fuente personal de espontaneidad y de verdad, de la *contrainte* objetiva, es decir, de la costumbre y de la ley, de la autoridad, de la misma legalidad lógica».

Como consecuencia de esta desvinculación del hombre con la realidad, el mundo fue visto como un espectáculo. Nota Gamba que esta contemplación «desde fuera»: «Engendró en los albores de nuestra época una actitud desconocida en las anteriores como fenómeno general: el turismo, esa actividad individualista y extrínseca que se desarrolla sobre un valor también desconocido hasta entonces: el valor de lo pintoresco (...) El turista busca siempre lo diferencial, lo típico y localizado, es decir, lo comprometido y vinculado a un tiempo histórico, a una situación, a un espacio concreto» (27).

A esta visión del mundo, además del individualismo, le acompaña el liberalismo, que representa algo análogo en el orden político. «Principio neutro de coexistencia, mero guardián de la libertad de todos, el Estado moderno fue uniformador centralista de las instituciones políticas, previa su desvinculación respecto de cualquier forma de historicidad o de contenido diferencial».

Explica Gamba que, frente a la actitud observadora, el individualismo y el liberalismo: «Procedentes de una común inspiración racionalista, ha surgido en nuestra época la idea del compromiso radical humano. Sólo conoce realmente el que ama; sólo es libre el que es capaz de entregarse a algo o a alguien» (28).

Añade que, además: «Esta noción del *engagement* se complementa con otra idea que ha tenido un desarrollo y difusión muy inferiores, aunque no sea menor su profundidad y elaboración. Me refiero a la idea de *apprivoisement*, que fue fuente de inspiración en la obra de Saint-Exupéry. *Apprivoisement* significa literalmente domesticar. Domesticar no es meramente hacer convivente a un animal, sino captarlo, asimilarlo a la propia vida o al afecto humano (...) en el sentido filosófico en que lo emplea Saint-Exupéry es (...) noción complementaria del *engagement* o compromiso. El hombre, el sujeto *s'engage* o compromete, la cosa, el objeto, *s'apprivoise* o domestica. Recíproca y simultáneamente» (29).

(27) *Ibid.*, pp. 31-32. Véase: R. GAMBRA CIUDAD, «El humanismo de este tiempo indigente», en *Nuestro Tiempo* (Pamplona), 54 (1958), pp. 665-668.

(28) *Ibid.*, p. 32

(29) *Ibid.*, p. 32-33.

Para Saint-Exupéry: «El hombre (el Yo) viene a ser así irrupción en el mundo circundante, entrega e intercambio con esa realidad que le rodea. Ya no será el sujeto un mero receptáculo de la razón, ese instrumento de penetrar un universo ajeno, objeto solo de conocimiento o de utilización, pero de cuyas vinculaciones reales debe liberarse para ganar individualidad, para ser cada vez más él mismo. Al contrario, va a concebirse a ese sujeto como irrupción en un mundo de cuyo contacto va a surgir, en el compromiso, la verdadera inteligibilidad —“no se ve más que con el corazón”—; y, a la vez, la autocreación del propio sujeto, el enriquecimiento progresivo de eso que llamamos personalidad».

Para el novelista existencialista: «Cabe así concebir la vida humana como creación de lazos (cognoscitivos, volitivos, activos) entre el Yo y las cosas. Tales lazos son, para el sujeto, compromisos (*engagements*), y respecto a las cosas, domesticación (*apprivoisement*) (...) cada hombre viene a ser su propio mundo, su vida; y las cosas se hacen así sustancia humana. Ese lazo invisible para los ojos, se capta sólo por el corazón, porque ha sido construido por el fervor, por la entrega, y “sólo se ve realmente aquello que se ama”» (30).

En el racionalismo su: «Razón desencarnada destruye con sus reducciones lógicas el sentido de las cosas, y produce un desmoronamiento (*effritement*) del habitáculo humano en el que el hombre mismo se corrompe (*pourrit*). De él brota el hastío de un tiempo que corre sin construir y de un espacio que no alberga ni orienta ni tiene ya sentido. La Ciudad creada por la entrega y el fervor depara al hombre sus dos bienes más inapreciables: el sentido de las cosas y la maduración en el vivir». Por el contrario, la sociedad o: «La Ciudad se construye, como un navío o como un templo, con materiales diversos, y su orden existencial no se deduce de principios lógicos. Se construye con el fervor o donación de sí mismo y con un origen de autoridad responsable que es elección arbitraria en la facticidad de cualquier orden. La Ciudad de los hombres es *mansión* (con sus estancias diversas) en el espacio y es *rito* (con sus horas y días) en el tiempo» (31).

(30) *Ibid.*, pp. 37-38. En el cuento *El principito*, dice el zorro: «Éste es mi secreto. Es muy sencillo: no se ve bien más que con el corazón».

(31) *Ibid.*, pp. 25-26. El rito es «La estructura del suceder temporal comunitario. Se forma también de una originaria determinación —invención— existencial, de una aceptación y de una costumbre sacralizada en tradición. El rito alberga al hombre en el tiempo, como la mansión lo alberga en el espacio, y le otorga su bien más preciado: el sentido temporal de las cosas, en cuya virtud no se pierde su vida en la incoherencia y

Advierte Gamba que: «La Ciudad —la tierra de los hombres— se crea por el *fervor*, esto es, por aquello que se exige a los hombres y no por aquello que se les suministra. Es vano pretender crear la Ciudad por los cálculos de la técnica o por los esquemas de la utilidad, es el *amor* lo que une a los hombres y el *fervor* lo que preserva esa unión librándola del resentimiento y la corrupción» (32).

En el existencialismo, por consiguiente: «Compromiso, domesticación (*apprivoisement*) y corporativismo histórico vienen a ser así los correlatos dialécticos de lo que en el siglo racional fueron el individualismo, la actitud estética y el liberalismo» (33).

La ética existencialista.

En las distintas corrientes existencialistas no se encuentra una ética, como la parte práctica de un sistema filosófico. Sin embargo: «Al paso que semeja desaparecer como capítulo de estos sistemas, un acento ético se apodera de toda la concepción filosófica que parece identificarse, en cierto modo, con una soteriología ética» (34).

La salvación que se espera conseguir con la nueva actitud obedece a dos miedos profundos de orden vital. «Un temor cósmico a malgastar la vida, a no vivirla en su auténtica realidad e intensidad, a perderla de un modo extrínseco superficial entregándose a la banalidad de las cosas exteriores y de la cotidiana y estéril charla». Psicológicamente se explica por: «El ansia humana de perpetuación y trascendencia, que, conjugada con la dolorosa sensación de envejecimiento, aspecto personal de la incomprensión que toda razón experimenta hacia el cambio, produce el desgarrador sentimiento de “perder la vida entre singulares”, entre aquello que no la merece».

El otro es «Un oscuro temor —tan viejo, por otra parte, como el espíritu humano— a perder la vida entre fantasmas; esto es, en las propias

el hastío. “Porque es bueno que el tiempo que corre no nos produzca la impresión de algo que nos gasta y que nos pierde, sino de algo que nos realiza y nos madura. Es bueno que el tiempo sea una construcción. Así puedo yo marchar de fiesta en fiesta, de santo en santo, de vendimia en vendimia”» (*Ibid.*, pp. 62-63).

(32) *Ibid.*, pp. 38-39.

(33) *Ibid.*, p. 41.

(34) R. GAMBRA CIUDAD, «Posibilidades éticas en el existencialismo», *op. cit.*, p. 92.

creaciones del hombre, en realidades ficticias forjadas por él mismo para explicar lo que de otro modo no podría entender. Se trata en definitiva de la tendencia de simplicidad realista o de higiene mental que ha producido periódicamente los empirismos filosóficos –válvula de escape del pensamiento-, pero que, en esta reacción antiidealista, hubo de adquirir acentos dramáticos» (35).

En la base de los dos temores, que se corresponden respectivamente con la «diversión de la vida» (36) de Pascal y el «mundo de detrás» (37) de Mounier, encuentra Gamba la: «Sobrevaloración de la existencia concreta, cuyo reverso es una falta de fe en toda ideología o construcción teórica que se eleve sobre la existencia misma» (38).

Para comprender la ética, del «existencialismo totalizador o nihilista», que Gamba distingue de lo que denomina asimismo «existencialismo de punto de partida» (39), hay que tener en cuenta además que su principio básico metafísico es el ateísmo. «El existencialismo coloca al hombre (...) en la soledad cósmica de un mundo sin Dios, ni signos, ni valores previos, ni fines, con sólo su vida, que es pura disponibilidad y opción» (40).

Confesaba Sartre que: «El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente» (41). Una de ellas es su moral, que no se fundamenta en nada trascendente al hombre. Explica el mismo autor que: «Cuando, hacia 1880, los profesores franceses, probaron de constituir una moral laica, dijeron poco más o menos esto: Dios es una hipótesis inútil y costosa, lo suprimimos, pero es necesario, sin embargo, para que exista una sociedad, un mundo político, la existencia de ciertos valores serios y considerados como existiendo a priori, es preciso que sea obligatorio a priori ser honesto, no mentir» (42).

(35) *Ibid.*, p. 76.

(36) B. PASCAL, *Pensées*, 430.

(37) E. MOUNIER, *Introducción a los existencialismos*, Revista de Occidente, Madrid, 1949, p. 20.

(38) R. GAMBRA CIUDAD, «Posibilidades éticas en el existencialismo», *op. cit.*, p. 77.

(39) *Ibid.*, p. 76.

(40) *Ibid.*, pp. 107-108.

(41) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, París, 1960, p. 16.

(42) *Ibid.*, p. 34.

Como comenta Gamba, en el existencialismo se considera que: «La filosofía racionalista suprimió de Dios muy poca cosa, no más que su existencia, y dejó todos sus preceptos y el orden que en Dios se fundaba colgados de sí mismos en un Cielo Empíreo. Si se quiere obrar con lógica, es preciso suprimir lo demás y quedarse con la sola y nuda existencia, sin previa naturaleza ni normas preexistentes, eligiendo en la soledad». Añade seguidamente: «Según Camus, la Revolución francesa suprimió a Dios en la persona de su representante, pero conservó una serie de principios preceptivos: la bondadosa naturaleza humana, los límites teóricos del Estado liberal, la fraternidad universal..., colgados de sí mismos, autosubsistentes» (43).

Del ateísmo se obtiene ahora, como consecuencia, el amoralismo. Declara seguidamente Sartre, que, a diferencia de la moral laica, que aceptaba valores absolutos y, que, en realidad sustituía a Dios por estos valores. «El existencialismo, al contrario, piensa que es muy molesto que Dios no exista, porque con Él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible, no puede darse el bien a priori si no hay conciencia infinita que los piense; y no está escrito en ninguna parte que el bien existe, que hay que ser honesto, que no se debe mentir (...) Dostoievsky había dicho: Si Dios no existiera, todo sería permitido. Éste es justamente el punto de vista del existencialismo» (44).

Puede decirse, por ello, que: «La revolución del siglo XX suprime lo que queda de Dios en los principios y consagra el nihilismo histórico». Como decía Camus hay un hecho histórico en el siglo XX completamente revolucionario. «Este hecho se caracteriza por la eliminación de una trascendencia supraexistencial que limite o condicione las posibilidades creadoras u organizativas del hombre». Y como indica Gamba: «Según él, todos los caminos que consagran el nihilismo historicista terminan fatalmente en la tiranía y el crimen organizado» (45).

Las consecuencias de este nihilismo, como advierte Gamba son muy graves. «Si aceptamos que nada es verdadero, bueno o malo, todo será posible, y nada tendrá importancia. La acción se orientará hacia la mayor eficacia inmediata, es decir, hacia el triunfo de la fuerza» (46).

(43) R. GAMBRA CIUDAD, «La última posición de Camus», en *Arbor* (Madrid), 98 (1954), pp. 224-232, en ID., *Eso que llaman Estado*, op. cit., pp. 117-136, p. 122.

(44) J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., pp. 35-36.

(45) R. GAMBRA CIUDAD, «La última posición de Camus», op. cit., p. 122.

(46) *Ibid.*, p. 125.

También son capitales en el orden político, porque: «El hombre, en consecuencia, en su necesidad de organizarse, ha de ocupar el puesto de Dios y su poder, el de la ley divina». Y como: «Cualquiera la idea que de Dios tengamos, Dios ha de tener, para serlo, el derecho de la vida y de la muerte. Si el Estado se hace Dios —poder creador y organizador totalitario—, deberá poseer asimismo ese derecho» (47).

Al principio del ateísmo habría que añadir como lo que se puede denominar el «absurdismo». Como indica Gamba: «La primera experiencia del existente sartreano, en orden a una ética, es la que da título a *La Nausée*. El hombre experimenta una incompreensión natural —un asco indescriptible— hacia la contingencia (superfluidad) del mundo en que vive; pero sobre todo y antes de extenderlo a la realidad toda, hacia la presencia de los demás». La sensación de náusea es un: «Sentimiento primario de repugnancia cósmica (...) trátase, en el fondo de la incompreensión racional —origen de la admiración— que fue fuente de la filosofía: incompreensión hacia lo múltiple, hacia lo táctico, hacia el movimiento» (48).

Si la vida carece de sentido, el hombre se: «Acoge psicológicamente a lo que podríamos llamar moral de la balsa, esto es, arte mínimo, elemental, de sobrenadar sobre el mar tumultuoso de la existencia. Moral determinada por el acto mismo y sus circunstancias, por el compromiso autocreador, moral de fondo desesperado» (49).

De estos dos principios: «Deriva Camus lo que él llama un estilo de vida (por oposición a una ética), cuyas características son una *rebelión* (decisión de vivir conforme al absurdo), una *libertad* que mana de ella y una *pasión* (resolución de *aprovechar la vida* en todas las experiencias posibles)» (50).

La más importante para el existencialismo es la libertad. «El hombre surge en el mundo, se encuentra a sí mismo y se define después. No será otra cosa que lo que él mismo se haga en un comprometerse enteramente libre. El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente: nada existe antes de ese proyecto; nada hay en el cielo inteligible; sólo habrá para el hombre lo que él mismo se lance a ser. Éste es el principio capital del existencialismo moral» (51).

(47) *Ibid.*, p. 123.

(48) R. GAMBRA, «Posibilidades éticas en el existencialismo», *op. cit.*, pp. 94-95.

(49) *Ibid.*, p. 73.

(50) *Ibid.*, p. 93.

(51) *Ibid.*, p. 101. Véase: R. GAMBRA CIUDAD, «El humanismo de este tiempo indigente», en *Nuestro Tiempo* (Pamplona), 54 (1958), pp. 665-680.

La ética existencialista requiere que: «La libertad se asuma como valor único (...) que si la existencia es prospección y carencia radical, acepte la propia naturaleza y el propio destino. Mirar en todo momento lejos, salir de sí hacia un futuro esencialmente disponible y libre, actuando siempre, comprometiéndose en experiencias nuevas “que no dejen cubierta una retirada”. Así la libertad se hará su propio fundamento, su propio fin, y así, en ciertos momentos privilegiados —como los éxtasis de Plotino—, el hombre “rizará el rizo”, será Dios y se bastará a sí mismo: logrará la plenitud posible del ser y su autonomía» (52).

El existencialismo: «dice al hombre que no hay esperanza más que en la acción, y que la sola cosa que permite al hombre vivir y ser es el acto» (53). Según Sartre: «El hombre tiene que inventar su propia moral, la regla de su conducta. En la práctica, así sucede a todos, cuando, en cada caso concreto, tienen que decidir y elegir. Las normas son demasiado generales y diversas del caso. No sirven» (54).

El activismo tiene como última finalidad: «La busca de la libertad como tal. Y buscando la libertad nos damos cuenta de que nuestra libertad depende de la de los demás, y la de los demás, de la nuestra. Por tanto, el hombre que quiere su libertad ha de querer al mismo tiempo la libertad de los otros». Se trata de una libertad total y absoluta en el sentido que no está sujeta a ninguna otra normativa que no se haya impuesto él mismo. Toda decisión del hombre depende sólo de su propia libertad, porque, como indica Gamba: «Decide en el abandono el único legislador de sí mismo y porque no lo somete a una objetividad ideal» (55), cualquier acto moral, por consiguiente: «Ha de ser inventado por el sujeto en la angustia íntima de su soledad. El hombre —digámoslo así— está condenado a ser libre. Elegirá sin excusas, ni tampoco apoyos» (56).

Todo lo que hace el hombre está permitido. Según Sartre: «Todas las actividades humanas son equivalentes —pues tienden todas a sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí— y todas están destinadas por principio al fracaso. Así, lo mismo da embriagarse a solas que conducir pueblos. Si una de estas actividades prevalece sobre la otra, no será la causa de su objetivo real, sino a causa del grado de conciencia que posea

(52) *Ibid.*, p. 97.

(53) *Ibid.*, p. 102.

(54) *Ibid.*, p. 103.

(55) *Ibid.*, p. 105.

(56) *Ibid.*, p. 103.

de su objetivo ideal; y, en este caso, ocurrirá que el mutismo del borracho solitario prevalecerá sobre la vana agitación del conductor de pueblos» (57). Los actos del hombre quedan igualados en cuanto a su inutilidad.

La actitud ética del existencialismo tiene de este modo un triple fundamento: «La facticidad intrascendente de la existencia concreta, y, sobre todo, la difusa actitud de un escepticismo desgarrado hacia cualquier forma de normatividad ideal, de un activismo vital inmanente» (58). Además, profundizando en estas mismas bases Gamba encuentra un «fondo estético» (59).

Si se pregunta por el valor último que decide la creación libre y consciente de los actos: «Fuerza es concluir que, en la determinación de ese valor, no se puede ir más allá de la coherencia, de la elegancia, de la altura estética de esa conducta en que el sujeto obra libremente y se construye a sí mismo (...) No puede caracterizarse al existencialismo ético más que como un esteticismo moral, y cuanto de auténtico bien impulse en su vacua normatividad será debido a la trascendentalidad del concepto de belleza». Ello, confirma, concluye Gamba que: «El existencialismo, en rigor, representa únicamente la crisis del racionalismo, y con ella, de la cultura llamada moderna» (60).

El esteticismo moral existencialista no es una consecuencia lógica de un «existencialismo de punto de partida», porque: «La percepción de la existencia, como actitud humilde y atormentada, no puede constituir más que el principio de una búsqueda incesante de trascendencia y de integración» (61).

Las afirmaciones de la finitud y de la absoluta autonomía del hombre, presupuestos de la ética existencialista, le conducen a la desesperación pesimista o a la desesperación asumida y alojada sin aflicción en el nihilismo. Esta última actitud es mucho más grave, porque: «Sólo bajo el signo de la desesperación cabe comprender a una filosofía de la fini-

(57) J. P. SARTRE, *El ser y la nada* (trad. de Juan Valmar), en *Obras completas*, vol. III, Aguilar, Madrid, 1982, pp. 904-905.

(58) R. GAMBRA CIUDAD, «Posibilidades éticas en el existencialismo», *op. cit.*, p. 68.

(59) R. GAMBRA CIUDAD, «La moral existencialista y los cauces de su posible superación», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (Madrid), 2 (1955), pp. 246-292; fragmento en ID., *Eso que llaman Estado*, *op. cit.*, pp. 131-136, p. 131.

(60) R. GAMBRA CIUDAD, «Posibilidades éticas en el existencialismo», *op. cit.*, pp. 114-115.

(61) *Ibid.*, p. 115.

tud aceptada, de la muerte y de la nada, como la de Heidegger. Será una rama muerta del espíritu humano, mas entrañará el valor de la sinceridad y de la humana experiencia. Pero la alegre y satisfecha instalación en la finitud y en la nada de un Sartre sólo puede representar, en la realidad profunda del corazón humano, una insincera e interesada postura, muy útil a todos los fangos literarios y a las hábiles justificaciones de cualquier conducta» (62).

El existencialismo social y político.

Rafael Gambra ha tenido también el gran acierto de analizar y valorizar la dimensión política de la filosofía existencialista. Como indicó Francisco Elías de Tejada: «Mérito suyo fue ver, entre los primeros en verlo, cómo el totalitarismo nacionalista de hitlerismos y fascismos era producto de la crisis signada por el existencialismo ambiente» (63).

Los sistemas políticos del racionalismo y del idealismo, afirma Gambra, destruyeron los regímenes sociales cristianos. En ellos: «Una concepción universal (Weltanschauung) de raíz religiosa se aplicaba a diversos contenidos existenciales —los pueblos y las comunidades—, dando lugar, de modo espontáneo, orgánico y tradicional, a la diversidad de los regímenes políticos verdaderamente naturales y de las instituciones sociales llenas de espontaneidad y solidez».

Como consecuencia: «Lo mismo que en filosofía la Idea no agotaba la realidad, en política el sistema no sirvió a la coexistencia social. La vida se separó de la persona, y el reglamento y el artificio ahogaron la verdadera vida de los pueblos». Ante este rotundo fracaso: «Apareció como única solución posible la vuelta a la existencia concreta, el acercamiento a la persona de carne y hueso».

Con este intento del existencialismo, a pesar de presentarse como la vuelta a la existencia concreta y a la persona de carne y huesos: «No se ha revalorizado a la persona ni se ha buscado las condiciones concretas de la existencia de los pueblos» (64). Porque: «Así como la tendencia general existencialista, en filosofía lo mismo que en literatura y en todas

(62) *Ibidem*.

(63) F. ELÍAS DE TEJADA, Prólogo a R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, op. cit., pp. 7-11, p. 10.

(64) *Ibid.*, p. 30.

las manifestaciones culturales, ha aproximado a la persona viviente, al existente concreto, no ha sucedido lo mismo en política» (65).

Según el profesor Gamba, se explica por los dos principios nucleares ya indicados: el antropológico o del «*encerrarse el hombre en sí mismo*»; y el segundo, de la asunción del «imperativo moderno de “*bastarse a sí mismo*”». Puede parecer extraño que Gamba considere que las mismas causas que han cerrado a la filosofía existencial sobre sí misma, impidiéndole el camino hasta la metafísica trascendente —por quedarse bloqueada en el concreto existente—, sean también las que en el orden social y político no permitan llegar hasta él. Sin embargo, muestra que no se da esta paradoja.

Para explicar la dimensión social y política de la persona, hay que concebirla: «De forma que la *civitas* no sea sino a modo de su prolongación espiritual y complemento». Si se caracteriza a la persona humana únicamente con deseos egoístas, no es posible la convivencia de modo natural. Tendría que ser entonces el Estado el que tendría que imponerla por la fuerza y la organización social no partiría ya de la persona. Es innegable que: «Para poder ser base de la estructura social, necesita de unos ideales de *fraternidad* humana, que sólo con la fe en la común paternidad de Dios son posibles; y también del acatamiento a una *ley trascendente* al hombre, reflejada en su conciencia moral» (66).

Estos dos vínculos socializadores: «No pueden brotar de las solas tendencias egoístas de cada uno, sino de la creencia en un destino común que ligue a los hombres en comunidad social» (67). Debe reconocerse que: «Las renunciaciones, sacrificios y abnegaciones, el mismo acuerdo mutuo o “consensus”, que la más profunda vida social impone, no se explican si no es por principios exteriores y superiores al hombre que actúen sobre cada conciencia individual» (68).

De ahí que, desde la afirmación de las tesis de la inmanencia de la persona y de su autosuficiencia, el existencialismo político, lo que hará, concluye Gamba, es «Tomar como realidad o elemento existencial no al individuo o persona, sino al Estado, y no ya al Estado ideal, sino al concreto, con su realidad histórica y con sus necesidades vitales. Y sobre este

(65) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *op. cit.*, p. 62.

(66) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», *op. cit.*, p. 31.

(67) *Ibid.*, pp. 31-32.

(68) *Ibid.*, p. 31.

dato existensivo —haciendo uso de su vocabulario— llegar, conscientes ya de su limitación temporal, a la elaboración existencial del mismo, a la autoafirmación consciente y valorativa de esa misma limitación» (69).

De este modo, añade, si: «El marxismo es, en un sentido, derivación del racionalismo liberal, producto de una misma fuente de inspiración; en el totalitarismo, en cambio, influye la nueva mentalidad existencialista, pero un existencialismo autosuficiente, cerrado, no abierto ni a la trascendencia religiosa ni a una concepción personalista» (70).

Para Gambra los totalitarismos nacionalistas son producto del pensamiento existencialista y concretamente de sus consecuencias sociales y políticas. «Si se parte, en efecto, del individuo personal para explicar una coexistencia política, hay que concebir a aquél con unos impulsos socializadores —con una “represión interior de conciencia”— que sólo puede partir de una fe religiosa. Así no hay autosuficiencia». Por el contrario, si se adopta: «El imperativo moderno de “bastarse a sí mismo”», tal como hace el existencialismo: «Habrá entonces que partir de la existencia misma del Estado como algo dado existencialmente; y esto es lo que hicieron los totalitarismos políticos: adoptar como protorrealidad el Estado; pero no el Estado perfecto, organizado racional y universalmente, como el marxismo, sino el Estado concreto, histórico, tomado como principio o unidad de destino» (71).

El liberalismo negó a la persona: «El individuo-átomo, descualificado e igual a todos los demás de que partían las concepciones políticas y sociales del liberalismo, se reveló como una abstracción del todo irreal. Y los regímenes inspirados en ella, que hicieron tabla rasa de las instituciones secularmente prestigiosas a que estaban vinculados los hombres reales, y que crearon una artificiosa máquina estatal adaptada sólo a ese imaginario individuo-átomo, resultaron falsos y desmoralizadores para la sociedad» (72).

Con una sugerente imagen, explica que: «Los regímenes históricos existentes en los pueblos europeos antes de la Revolución francesa eran a modo de inmensos árboles crecidos a lo largo de los siglos sobre la substancia humana y real de los pueblos, entre cuyas ramas sostenían

(69) *Ibid.*, p. 32.

(70) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *op. cit.*, cit., p. 54, nota.

(71) *Ibid.*, p. 62.

(72) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», *op. cit.*, pp. 33-34

un mundo muy complejo del que, sin duda, no eran conscientes los pueblos. Su estructura no respondía, ciertamente, a un sistema: era una vida superior a la de los individuos, como una cultura lo es a sus genios. La savia vital del árbol, que era el espíritu religioso y nacional que aglutinaba al pueblo cicatrizaba de continuo las muchas brechas y erosiones que a lo largo del tiempo se le hacían, sin que dejaran éstas de permanecer en su historia y en su estructura, a menudo contrahechas. ¿Quién podrá forjar una teoría, o dar una definición, de lo que era tan individual como una vida humana?» (73).

Aunque el existencialismo haya reaccionado contra esta anulación de la persona, tampoco ha logrado su afirmación, porque únicamente ha reemplazado la idea del Estado racional por los Estados concretos. Por consiguiente: «Las nuevas tesis existencialistas que toman como contenido existencial al hombre, pero al hombre supraindividual encarnado en el Estado nacionalista o totalitario, tampoco pueden servir al verdadero hombre, porque lo ignoran y lo esclavizan» (74).

Con ello, prueba Gamba que el existencialismo: «Aunque crea apoyarse en “realidades vitales”, desprecia al individuo. Desprecia a la persona, porque, si bien es dato sensible, no lo es autosuficiente, sino que necesita mirar a Otro para ser por sí mismo punto de partida para una auténtica coexistencia política» (75). No se ha vuelto a la persona misma. En el existencialismo, no sólo no se ha revalorizado, al igual que en el liberalismo, sino que también paradójicamente: «Los sistemas políticos y sociales de hoy son los más irrespetuosos para con las realidades concretas e individuales, los más apriorísticos, los más “idearios” de una pieza» (76).

Las esperanzas del existencialismo se frustraron y, por ello: «El acercamiento a la persona es hoy más necesario que nunca. Todas las metafísicas del Estado están fracasando. Como todo apriorismo racional, nos dejan el corazón frío y matan la verdadera vida social en tanto se aleja

(73) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *op. cit.*, pp. 64-65.

(74) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», *op. cit.*, p. 34.

(75) *Ibíd.*, p. 33.

(76) *Ibíd.*, p. 30. Como ha escrito Francisco Elías de Tejada, refiriéndose a estos textos de Gamba: «Los dos constantes errores básicos en que el hombre sin cesar cae, el irracionalismo desesperado y el racionalismo desesperante, advienen a idénticas conclusiones, presentadas por Rafael Gamba con el vigor de un pensamiento verdaderamente magistral» (F. ELÍAS DE TEJADA, Prólogo a R. GAMBRA CIUDAD, *Eso que llaman Estado*, *op. cit.*, pp. 7-11, p. 10).

de esa zona media, cálida y fecunda, que es el área vital de la persona. Porque... la existencia compete a lo singular, y la coexistencia social, a la persona humana» (77).

El fracaso del existencialismo muestra, por una parte que: «El hombre, con su razón especulativa individual, puede realizar una obra en la ciencia o en la técnica, el terreno de las ideas claras y distintas. Pero sobre aquellas realidades que afectan a la vida del hombre no puede éste poner su mano sin que él mismo quede prendido en las rígidas mallas de su propia obra. En este terreno cabe, a lo sumo, una obra de arte. Porque el artista, por lo mismo que no es consciente de las profundas fuerzas que obran en su creación, está más cerca que nadie de la realidad viva y también de la metafísica» (78).

Por otra, que: «La solución para el problema social y político parece, pues, que estará, de una parte, en el acatamiento de un orden necesario de cosas infinitamente real, que será la relación óntica de la criatura para con el Creador en un credo religioso, y de otra, en partir del individuo. Pero no de ese individuo abstracto e irreal del individualismo liberal, sino del individuo cualificado, impulsado y hecho sujeto o principio de civilización por ese mismo espíritu religioso. Del individuo vinculado a unas tradiciones, encuadrado en unas instituciones, movido por unos afectos e intereses, enmarcado, en fin, en un orden concreto de realidades y de valores» (79).

(77) *Ibíd.*, p. 33.

(78) R. GAMBRA CIUDAD, «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *op. cit.*, cit., pp. 65-66.

(79) R. GAMBRA CIUDAD, «El acercamiento a la persona», *op. cit.*, p. 34.

10. SAINT-EXUPÉRY EN LA OBRA DE RAFAEL GAMBRA.

BERNARDINO MONTEJANO
De la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)

«Eres hombre y te alimentas del
sentido de las cosas»

SAINT-EXUPÉRY

El silencio de Dios.

Hace ya largo tiempo, durante el año 1968, cuando comenzaba nuestro interés por el estudio del pensamiento de Saint-Exupéry, tuvimos la suerte de leer el libro de Gamba *El silencio de Dios*. En el mismo, el escritor francés aparece citado más de veinte veces y su espíritu aflora página tras página. Esta obra es la ampliación de un artículo titulado «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», aparecido años antes en la revista *Atlántida*, y la presencia del piloto continuaría posteriormente, en especial en el artículo «El exilio y el reino», publicado en la revista *Verbo*.

Saint-Exupéry no es un escritor más.

La lectura de las páginas de Gamba nos sirvieron para confirmar el rumbo y seguir con nuestras indagaciones: Saint-Exupéry no es un escritor más, *El Principito* no es un mero cuento para chicos y menos un producto efímero de la moda; además, en el conjunto de su obra se advierte una profunda visión renovada y fiel del patrimonio cultural que recibimos en herencia, de esa sabiduría de los siglos, hoy tantas veces dilapidada, expuesta en un lenguaje de artesano y dirigido al hombre de nuestro tiempo.

Una voz disonante y constructiva.

Vivimos una época signada por múltiples desmesuras, en la cual los hombres pierden los antiguos sabores de las normas y de los límites. En ella reina el subjetivismo que repele todo criterio objetivo, sea moral, jurídico o social, y destruye las bases, los cimientos de la Ciudad de los hombres. Ante esta situación se alza la voz disonante del escritor francés, a la cual se refiere Gamba cuando afirma que «en medio de este amotinamiento espiritual y de esta universal execración de cuanto representa norma y límite, quizá una sola voz de cuantas han tenido una amplia audiencia en la época me ha parecido plenamente consciente —aun dentro de las múltiples paradojas de su pensamiento— del impulso último que nos arrastra y de sus metas previsibles... la voz de Antoine de Saint-Exupéry» (1).

Es que en él encontramos una penetrante y acerada crítica de los errores y de los males que afectan al llamado «mundo moderno», la cual aparece nítida apenas se penetra en la intimidad de su pensamiento; pero también un mensaje positivo en el que se dibujan en filigrana, expuestos muchas veces en ajustadas máximas y sentencias de poeta, los grandes criterios cuya observancia permitirá recuperar al hombre y a la Ciudad.

Gamba advierte con claridad los dos aspectos de la obra del piloto, la cual «resume de un modo a la vez poético y crítico la gran experiencia filosófica y humana de nuestra época, pero posee además una serena intención constructiva: la reedificación de una nueva patria de los hombres donde la autoridad, el deber y el fervor comunitario dejen de ser considerados como elementos extraños al hombre mismo» (2).

La apología de los vínculos.

Ante tanta literatura moderna que exalta la libre espontaneidad y rechaza todo vínculo, el pensamiento del escritor francés constituye una apología de los lazos que el hombre anuda con su contorno, ataduras, raíces que lo vivifican y le permiten crecer; como escribe Réal Ouellet: «enraizamiento en el espacio, caracterizado por la formación de un con-

(1) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, Ed. Prensa Española, Madrid, 1968, p. 28.

(2) *Ibid.*, p. 28.

junto de lazos que aseguran la ligazón estrecha del hombre con la tierra, su trabajo y su casa...», enraizamiento en el tiempo «simbolizado por la fidelidad a las costumbres, a las tradiciones, por el respeto de ciertos valores permanentes y por la devoción al patrimonio cultural legado por el pasado» (3).

Porque el hombre no se realiza a través del ejercicio de una libertad vacía, desorbitada, a la cual Saint-Exupéry denomina «libertad de no ser», sino a través de la renovada fidelidad a sus raíces y a sus compromisos. Es por eso, que a lo largo de toda su obra trata de re-vincular al hombre con su mundo y su tras-mundo. Con su contorno vital, su mundo de cosas próximas y concretas que había desaparecido de su horizonte desde la revolución cartesiana y con su tras-mundo de lo sagrado, que había perdido vigencia con el naturalismo y la secularización.

El resultado del desarraigo.

La ruptura de las raíces existenciales históricas y sagradas produce los hombres vacíos y la pobre y estéril Ciudad de los hombres de nuestros días; llenos de palabras: Progreso, Evolución, Democracia, Pueblo, Estado, Proletariado, Mercado, etc., pero huérfanos de realidades temporales-espaciales que los encaucen y los protejan y del sentido de lo sagrado, de Dios, que es el único que puede colmar la sed de infinito que se encuentra en lo más íntimo de cada ser humano, esa sed que sólo se sacia con el agua que da Cristo y que se convierte en «fuente que brota para la vida eterna» (San Juan, 4/14).

Hombres habitantes de un mundo que olvidando la primacía del ser y del deber que mana de él, viven agobiados por la proclamación hipócrita de derechos y libertades abstractas, desmentida por los hechos en la vida cotidiana; de un mundo que le promete la paz perpetua mientras se multiplican las disensiones, los conflictos y las guerras; de un mundo que ha encaminado sus medios técnicos, muchas veces al margen de los criterios morales, en pos del progreso material y del confort, cuyo reparto igualitario entre los hombres afirma pretender.

Todo lo que encierran los versos de nuestro poeta Fray Antonio Vallejo:

(3) R. OUELLET, *Les relations humaines dans l'oeuvre de Saint-Exupéry*, Ed. Minard, París, 1971, p. 57.

Pan, higiene, analgesia y eutanasia
Para el salaz pitecántropo técnico,
Feliz de no tener alma ni deudas;
Dichoso de aceptar con poco esfuerzo
el serafín de Asís y un proxeneta
Cumplan todo su ser aquí, en el tiempo;
Que sus llagas no trueque en gozo, el uno;
Ni llague el otro su gozado infierno;
Contento de morir con la científica
Persuasión de que Dios está bien muerto» (4).

Angustia y malestar.

Pero el hombre de este tiempo, presunto beneficiario de tantos afanes vive generalmente bajo los signos de la angustia y de la incertidumbre, reinan en él la intranquilidad, la desazón y el malestar. A veces, víctima de la pedagogía publicitaria de la sociedad de consumo, se encuentra como poseedor de cada vez más objetos que no colman su vida; en otras, se ve empujado hacia la miseria corruptora por las leyes inexorables del mercado, que hoy, por lo menos entre nosotros, hacen renacer los «tiempos orgiásticos del capital».

Ese hombre se aburre, siente el desarraigo y amontonado en las grandes aglomeraciones urbanas, flota sin rostro ni personalidad. El hombre de las grandes urbes se transforma en hombre de la multitud y merced a la influencia masificadora y deletérea de ciertos medios de comunicación social, especialmente la radio y la televisión, los habitantes de pequeñas poblaciones y del campo, se ven invadidos por el lenguaje, las modas, las propagandas y las costumbres decadentes de los grandes centros urbanos.

El exilio.

A los temas de la angustia, la soledad y el exilio se refiere Gamba en el artículo citado «El exilio y el reino».

El exilio es el destierro de un mundo interior de armonía y pureza en el cual «cada cosa y cada paso tenían un sentido», exilio de la propia

(4) A. VALLEJO, *La noche de Cefas*, Ed. Itinerarium, Buenos Aires, 1958, p. 92

infancia, durante la cual Saint-Exupéry habita esa mansión aludida en *Correo del Sur*, que navega como un navío; destierro que lo conduce a escribir a su madre en 1930: «no estoy seguro de haber realmente vivido desde la infancia», mientras añora ese mundo de certezas, en el cual claras fronteras deslindan lo bueno de lo malo. Y en el destierro comienza a sufrir la soledad y no la soledad física del desierto del Sahara, sino la hosca soledad en medio de la multitud, la soledad urbana que padecen hombres amontonados y a la vez desunidos.

La superación de la soledad y del exilio.

El gran problema es cómo liberarse de la soledad y del exilio. Y la respuesta de Saint-Exupéry transita por el camino de la comunicación entre los hombres, del acrecentamiento de las relaciones humanas.

Y en ese camino encontramos a la camaradería, a la amistad y al amor conyugal.

La camaradería une a los hombres partícipes en una obra común. Saint-Exupéry la experimenta en la Aeropostal y durante la guerra en el Grupo II/33 de Gran Reconocimiento. Aquí es la noble empresa a realizar la que promueve los vínculos. En *Ciudadela* encontramos la idea en una máxima muy rica: «Fuérzalos a construir una torre y los transformarás en hermanos. Pero si quieres que se odien arrójales un poco de grano» (IX).

Pero la camaradería no es la amistad, pues para que ésta nazca no es suficiente el destino común; es preciso el amor recíproco, requiere «tiempo y trato», caminar juntos, consumir en la misma mesa «el pan y la sal». Así es la amistad el vínculo que une a Saint-Exupéry con Guillaumet, con Mermoz, pero es un lazo específico que no se extiende a todos los camaradas.

El amor conyugal.

En el amor conyugal dos vidas se intercambian en una obra: el hogar. Auténtico amor abierto a la generación de nuevas vidas; auténtica familia abierta a la Nación histórica; pequeña iglesia doméstica partícipe de la Iglesia universal. Todo esto hoy falseado en muchos matrimonios que consagran el «egoísmo de a dos», ignorando que «están vacíos si no son ventanas y claraboyas hacia Dios» (*Ciudadela* LIV).

En «El exilio y el reino», Gamba se refiere a la Rosa del Principito, símbolo de la mujer del escritor en la vida real y asevera que «la Rosa que el Principito riega en su diminuto asteroide sublima a la mujer amada, más concretamente a la esposa, porque para Saint-Exupéry no existe otra plenitud del amor —en este ámbito debe acotarse— que la del amor conyugal... porque el amor auténtico no es planta llamada a ser efímera, como acontece con los amores plurales. Éstos dejan siempre en el alma un poso de frustración y de incoherencia. Sólo el amor permanente, compenetrado, paga por el tiempo que se fue».

Amar es contemplar.

El tiempo perdido por ella es lo que hace que la Rosa sea tan importante y la plenitud del amor puede llegar en el recuerdo y en el silencio, en la hora de la decadencia física, de la salud y de la hermosura, cuando las palabras sobran y los ojos del cuerpo se engañan acerca de lo esencial, pues como escribe Saint-Exupéry en *Ciudadela*, «el amor es ante todo audiencia en el silencio. Amar es contemplar... Llegla la hora en que nada exiges. Ni los labios, ni la sonrisa, ni el brazo tierno, ni el soplo de su presencia. Pues te basta que ella sea» (CCIII).

El amor conyugal requiere un vínculo indisoluble.

Para la maduración del amor conyugal, señala Gamba que es esencial el «matrimonio sin retorno» como idea fuerza y como vínculo sobrenatural; aquí también la empresa grande y de largo aliento requiere quemar las naves al desembarcar.

Saint-Exupéry conoce los dos aspectos del asunto; con relación al primero escribe en *Ciudadela*: «no hay amor más que allí donde la elección es irrevocable, porque importa estar limitado para llegar a ser» (CXCIII) y con relación al segundo afirma en una carta a su mujer: «pequeña niña poeta, tengo necesidad de vuestra canción... Y puesto que sos vos quien yo he elegido y ya que nada me puede separar de vos puesto que el sacramento ha sido el más fuerte, tengo necesidad de instalarme en mi pequeña barca para la eternidad...» (5).

(5) Citada por CHADEAU EMMANUEL en *Saint-Exupéry*, Ed. Plon, París, 1994, p. 277.

Los dos insensatos: el ilógico y el logicista.

Toda esta tarea de rehacer los lazos en la cual se empeña Saint-Exupéry lo enfrenta con un insensato, el logicista, cuya lógica desorbitada «mata la vida» y «confunde la fórmula con el objeto designado» (*Ciudadela* XXII).

Gambra en *El silencio de Dios*, se refiere a dos tipos de insensatos: el que aparece en la obra de San Anselmo, que se contradice consigo mismo porque no respeta las reglas de la lógica y el contradictor de Saint-Exupéry, el «perverso Amok de la razón pura», quien abusando de la lógica «destruye el armazón existencial del vivir humano, la *Citadelle* que el fervor pretérito fundó para albergue y tabernáculo de sus hijos» (6).

El logicista «libera» y destruye.

El insensato desconoce el valor de lo establecido, pretende engrandecer al hombre liberándolo de sus obligaciones y destruir el palacio, «donde todos los pasos tenían un sentido», con el argumento de la eficiencia que la estupidez pone hoy en tantas bocas: «¡Cuánto lugar dilapidado, cuántas riquezas inexploradas, cuántas comodidades perdidas por negligencia!». Hasta un político vernáculo llega en estos días a colocar la eficiencia como supremo criterio de conducta: «Ni bueno ni malo, eficiente».

El insensato, a quien Saint-Exupéry llama también «charlatán imbécil» o «juglar», transforma al palacio en plaza pública y degrada a los hombres que a su sombra vivían; ya no se alzan hacia las alturas las murallas, torres y almenas que pueden inspirar poemas. Durante un tiempo esos hombres viven del recuerdo de esa sombra; pero un día la misma remembranza desaparece en el olvido y ellos no saben dónde se encuentran.

En otra hermosa metáfora aparece el insensato para confundir al navegante; el resultado es una catástrofe: el marino que ya no sabe que habita un navío, por «anticipado está como desmantelado y pronto verá brotar el mar cuya ola lavará sus juegos imbeciles» (*Ciudadela* V).

(6) R. GAMBRA, *op. cit.*, p. 31.

El insensato hoy nos gobierna.

Como en estos tiempos suicidas, el insensato, el juglar, el charlatán imbécil se multiplican y encarnan en políticos irresponsables, en comunicadores sociales, en tantos mercenarios al servicio del dinero o del poder, o de ambos a la vez, es bueno reflexionar un poco acerca de sus características.

El insensato carece de esa virtud anexa a la prudencia llamada «syne-sis», la cual según Santo Tomás de Aquino es la «buena disposición de la inteligencia para recibir las cosas como son en sí mismas» (*Suma Teológica*, 2-2 q.51 a.3). Para ello es preciso que la inteligencia no esté influida por concepciones depravadas que divorcian al hombre de la realidad.

Juglares y truhanes.

El juglar, no es el «mester de juglaría» del medioevo y menos el trovador o el poeta designados por un antiguo sentido del término, sino el farsante, el que busca engañar e imponerse con falsas apariencias, a veces con modales muy finos y especiosos razonamientos y otras con groserías, encarnado en muchos personajes que concretizan y desbordan el significado de la palabra determinado por el Diccionario de la Real Academia: «el que por dinero y ante el pueblo, cantaba, bailaba o hacía juegos o truhanerías»; por su parte truhán, es conceptualizado con una definición aplicable hoy a tantos periodistas y comunicadores sociales, mentores de nuestras aborregadas masas, pertenecientes en especial a las clases altas y a los nuevos ricos incorporados a ellas con entusiasmo y buena acogida, ostentosos y soberbios, y a lo que queda de los sectores medios: «persona desvergonzada que vive de engaños y estafas, que con bufonadas, gestos, cuentos o patrañas procura divertir y hacer reír».

Los juglares juegan con las ideas.

Esos individuos, los insensatos y juglares de nuestra época, se burlan de lo divino y de lo humano mientras demuelen los muros del palacio y desmantelan el navío. Ellos ya fueron bien caracterizados por Saint-Exupéry en una de sus cartas de juventud, a propósito de una comparación entre Ibsen y Pirandello, el último tal vez demasiado castigado.

Allí escribe: «no puedo considerar las ideas como pelotas de tenis o moneda de cambios mundanos... No se juega a pensar».

La cultura es alimento.

Ibsen, hombre de cultura, el mismo que pone en boca del director de una casa de locos su absoluto rechazo del racionalismo: «la razón absoluta ha muerto ¡Viva el hombre!», procuraba proporcionar a los hombres no «un nuevo aperitivo, sino un alimento». En cambio Pirandello, representativo de tantos frívolos, «vino al mundo para distraer a la buena sociedad y permitirle jugar a la metafísica como jugaban ya con la política, las ideas generales y los dramas de adulterio. No es más estúpido que el bridge».

Mientras Ibsen intentaba hacerles comprender a los hombres «cosas que él creía ciertas», Pirandello inventa un tipo de actor para intrigar y distraer al público, un protagonista «que él ha querido hacer irónico, superior y escéptico» y que «es simplemente idiota».

Magnífica descripción de tantos guías de esta sociedad decadente, superficiales, intranscendentes, adulones de los poderosos de turno, meros técnicos de la comunicación, antítesis de Saint-Exupéry quien ya a los veinticinco años señala la cuestión como «una especie de problema moral», indica el camino del estudio esforzado para abordar la metafísica y afirma que «hay que amar las cosas y las ideas en sí mismas y no por mero juego» (7).

El juglar condenado a muerte.

En el atardecer de su vida, el escritor francés reafirma su pensamiento juvenil, padece la oscuridad de su tiempo, pues como señala en la *Carta a un rebén*, «las convulsiones del mundo moderno nos han sumido en las tinieblas» y en su *Ciudadela*, siempre enemigo de las medias tintas, condena a muerte al juglar «para salvar a su pueblo de pudrirse» (CV), para impedir que sus hombres se pierdan en «el marasmo informe de las cosas».

(7) A. SAINT-EXUPÉRY, *Lettres de jeunesse*, Ed. Gallimard, París, 1953, pp. 44 y ss.

Contra la lógica estéril.

Porque la morada de los hombres se construye por el amor, el genio creador, las grandes intuiciones, la invención, el fervor, cuyo resultado es el imperio, el templo o el navío; en este campo la lógica no es fecunda, sino estéril.

Tres textos de Saint-Exupéry manifiestan su pensamiento: «los que se encierran en su lógica, siguen sus propias palabras y giran en redondo como las orugas» (LXX); «si fundáis reinos gobernados por el respeto a una lógica que se aplica a la historia ya resuelta, a la estatua ya fundada y al órgano muerto, los crearéis sometidos por adelantado a los sables bárbaros» (LXXVIII); «morada de los hombres ¿quién te fundará sobre el razonamiento? ¿Quién será capaz según la lógica de construirte?» (IV).

Creación y fervor.

En *Piloto de guerra* el escritor francés va más allá; además de ser estéril en el momento de fundar, edificar y construir, cierta lógica mata la vida y así escribe: «la lógica pura destruye la vida del Espíritu» (II). Esa vida se conserva y alimenta mediante el fervor.

El fervor, que funda la Ciudad, «es el esfuerzo y la entrega guiados por el amor, en cuya obra el sujeto intercambia su vida con su creación, y ésta le sobrevive, y fecunda y alberga la vida de los que le seguirán» (8).

Amor, esfuerzo, entrega, intercambio, servicio, gérmenes de construcciones sólidas, duraderas, que se prolongan a través de las generaciones y resisten airoso a las tentativas de erosión del tiempo, construcciones edificadas sobre la roca y no sobre la arena, como lo recomienda la enseñanza evangélica.

Incluso en su obra póstuma, Saint-Exupéry se refiere a la presencia viva de los muertos, no sólo en el honor y en el recuerdo, sino en la continuidad de sus afanes: «Conocí hijos que me decían: “Mi padre murió sin haber terminado de construir el ala izquierda de su morada. Yo la construyo. Sin terminar de plantar sus árboles. Yo los planto. Mi padre, al morir, me legó el cuidado de proseguir más lejos su obra. La prosigo.

(8) R. GAMBRA, *op. cit.*, p. 69.

O de permanecer fiel a su rey. Yo soy fiel". Y en esas casas no sentí que el padre estuviese muerto» (*Ciudadela*, CCXIX).

Otra enseñanza de Saint-Exupéry tiene especial actualidad en estos tiempos de tanto exhibicionismo y desparpajo: en su vertiente íntima el fervor se identifica con el pudor, con el recato; así en *Ciudadela*, describe a ese pudor como «fervor secreto, reserva, respeto de sí mismo...» (CCXI).

El resultado del fervor.

Cuando la Ciudad es alimentada por el fervor, no sólo subsiste vigorosa y se renueva a través de las generaciones, no sólo triunfa de las asechanzas de sus enemigos internos y externos, sino que además «engendra para el hombre dos elementos necesarios a su sano vivir: de una parte, el sentido de las cosas... de otra la maduración del vivir...» (9).

Porque en forma permanente Saint-Exupéry enseña que lo importante para el hombre es el sentido de las cosas y que el fluir de los días debe estar al servicio de nuestra maduración, pues «entonces el tiempo no es un reloj que consume su arena, sino un cosechador que ata su gavilla» (*Ciudadela* I).

El sentido de las cosas.

El escritor francés encuentra una gran verdad: los hombres no sólo viven, vegetan, sino también «habitan» y ese habitar comienza por el ámbito más próximo del hogar, primer educador, pues «el sentido de las cosas cambia para ellos según el sentido de la casa».

La casa, germen de arraigo y tradición, le permite al hombre comenzar a ubicarse, pues «si tú no habitas una casa no sabes más dónde te encuentras» (*Ciudadela* III).

Porque para poder captar el sentido de las cosas el hombre necesita una adecuada inserción en el espacio y en el tiempo.

La casa, la Ciudad, la Patria, lo protegen contra el abismo del espacio; los ritos, las tradiciones, las costumbres, lo defienden contra el abis-

(9) *Ibid.*, p. 73.

mo del tiempo; el sentido espacial y temporal de las cosas impide que «su vida se pierda en la incoherencia y el hastío» (10).

La maduración del vivir.

Gambra se refiere al «drama íntimo del vivir humano: la temporalidad y caducidad de la vida, de una parte; la tendencia de la mente y de la voluntad hacia realidades y valores absolutos atemporales, por otro» y detecta cómo la muerte está impresa en nuestra existencia temporal: «ella está cada día con nosotros, en nuestro caminar, siempre presente en la noche y en el día, en el cambio y la permanencia» (11). El carácter itinerante que tiene el hombre en esta existencia temporal concluye con la muerte, con la cual, como expresa la liturgia de la Iglesia, «la vida no acaba sino se transforma», pues le abre la puerta de la eternidad.

Un poeta y amigo nuestro, Juan Carlos García Santillán, quien fuera rector magnífico de la Universidad Católica de Mar del Plata y a la vez víctima de la incomprensión y de la injusticia, de la envidia y de la ingratitud de algunos inferiores con poder, nos dedicó el 15 de febrero de 1968, un soneto escrito durante un viaje de Salta a Buenos Aires, titulado «Presencia de la muerte en nuestra vida». Sus dos primeras estrofas muestran una honda sintonía con el drama aludido por Gambra:

«Hijos de Adán, lo somos de la muerte.
Nuevos Cristos, lo somos de la vida.
Ya en lucha vida y muerte, una es la herida.
Y el ignorarlo todo lo pervierte.

Aunque la vida oculte nuestra muerte,
viva está nuestra muerte en nuestra vida.
No se mata a la muerte desvivida:
sólo al vivirla se la deja inerte».

(10) *Ibid.*, p. 83.

(11) *Ibid.*, pp. 87 y 89.

«Ama y haz lo que quieras», escribe San Agustín y en su peregrinaje el hombre se cambia en la obra realizada por amor, que así le retribuye por el tiempo dedicado y la vida entera se cambia en la eternidad. Vida entera como la de Saint-Exupéry, quien en una carta inédita escribe lo que encarnó en sus actos cotidianos: «no sé vivir fuera del amor. No he jamás hablado, ni obrado, ni escrito, sino por amor» (12).

Fidelidad y orden.

Al referirse al proceso de maduración, Gamba alude a dos temas interesantes: en primer lugar, señala que una vida «fiel a sí misma y a un constante objetivo, experimentaría la lejanía del pasado, pero no su extrañeza o su superficialidad»; en segundo lugar, destaca que el «intercambio que crea la vida y la lleva a la maduración sólo se realiza en la coherencia de la Ciudad, en sus límites, sus valores y la estabilidad de su orden» (13).

Respecto al primer tema cabe indicar que esa extrañeza es hoy patrimonio de esos hombres despreciables que llamamos «veletas», siempre atentos a la dirección de los vientos, siempre dóciles a girar de acuerdo a los signos de los tiempos y complacer a los poderosos de turno; hombres muy bien caracterizados por Saint-Exupéry: «Raza de perros que se creen libres porque son libres de cambiar de parecer, de renegar (¿y cómo sabrán que reniegan si son jueces de sí mismos?), libres de trampalear y de perjurar y de abjurar y a los que hago cambiar de parecer, si tienen hambre, nada más que mostrándoles el comedero» (*Ciudadela* XXX).

Respecto al segundo, cabe subrayar que el intercambio no puede hacerse en el vacío, en el ámbito de una moral autónoma, en el caos, en el subjetivismo, en el relativismo, en la mutación permanente; necesita de principios, de normas, de grandes criterios orientadores que fluyen de la naturaleza del hombre y de la sociedad y cuya negación o desprecio acaba desnaturalizando al hombre y desorganizando a la sociedad.

(12) A. SAINT-EXUPÉRY, *Ecrits de guerre*, Ed. Gallimard, París, 1982, p. 455.

(13) R. GAMBRA, *Op. cit.*, pp. 92 y 94.

El compromiso del hombre.

Saint-Exupéry utiliza rara vez el término *engagement*, compromiso, término puesto en boga por el existencialismo y del cual en nuestra época se usa y abusa; así se habla de arte comprometido, de literatura comprometida, de filosofía comprometida, etc. Es por eso que es necesario clarificar su contenido y alcance.

Gambra rescata la idea que encierra el término y escribe que «si se prescinde de la metafísica y de la intención en cierto modo nihilista que hayan inspirado el renacer de esta idea, no cabe duda que la noción de *engagement* encierra una realidad y un imperativo muy profundos» (14).

Ahora bien, entendemos que la convergencia de Saint-Exupéry con cierto existencialismo, p.ej. el de Sartre, se agota en el uso del mismo término, que adquiere en uno y otro, un significado muy diverso.

El hombre se compromete. Pero ¿qué hombre? La concepción del hombre de Saint-Exupéry es la clásica. El no habla de «condición humana», que es algo particular, variable, que pertenece a la categoría del accidente, sino de «especie humana» (*Ciudadela* LXV), de «sustancia del hombre» (*Piloto de guerra* XXIV), de una naturaleza que es a la vez esencia y principio de operaciones naturales enriquecedoras de esa esencia determinada y existente.

Ése es el hombre que se compromete. Y el escritor, poco afecto a los compromisos declamados y librescos se compromete todo, se empeña todo en lo que hace y por eso escribe en *Ciudadela*: «Nada tiene sentido si yo no mezclo en ello mi cuerpo y mi espíritu. No hay aventura si no me comprometo en ella» (XXXI).

Libertad y compromiso.

La libertad según Sartre es una libertad sin el ser, su concepción se encuentra en la línea de la anarquía cartesiana; es una libertad que gira en el vacío, máscara de un determinismo (15), porque el hombre siem-

(14) *Op. cit.*, p. 40.

(15) Cfr. J. LEFEVRE LUC, *L'existentialiste est-il un philosophe?*, Ed. Alsatia, París, 1946, p. 75. En esta excelente obra el autor señala que «hablando en sentido estricto, el existencialista no se compromete... pero está comprometido, como está determinado. Su compromiso es pasivo. ¿Cómo podría ser de otro modo el de aquél que nos dice estar arrojado, condenado...» (p. 95).

pre está obligado a elegir; pero a la vez una libertad autónoma, infalible, porque aquello que elige «es siempre el bien» (16), la libertad es un fin en sí. Y además su compromiso es tan efímero que «el hombre no se compromete efectivamente en ninguna empresa que prolongue y justifique el acto liberador» (17).

Para Saint-Exupéry esto es la borrachera de la libertad, porque la libertad para él es un medio que se legitima por el fin; por eso denuncia la falsa libertad, esa libertad «de demoler tu templo, de mezclar las palabras del poema, de igualar los días que mi ceremonial había construido en basílica. Libertad de hacer el desierto» (*Ciudadela* CVI).

Ouellet comenta los dos aspectos en los que aquí Saint-Exupéry se opone a Sartre: para él «los hombres no eligen siempre el bien... Es por eso que los inserta en una sociedad fuertemente estructurada que los predispondrá a elegir bien»; esto no es otra cosa que poner en práctica ese deber del gobernante, que integra para Santo Tomás de Aquino el bien común: inducir a la multitud a la vida virtuosa a través de la palabra, pero sobre todo por medio del ejemplo; por otra parte, en el piloto «la noción de *engagement* está íntimamente ligada a la de la aceptación de las consecuencias que entraña ese compromiso... El hombre deberá asumir su elección hasta el fin, porque él lo desea fiel a sí mismo y permanente» (18). Y sólo las raíces enclavadas en su corazón aseguran al hombre su fidelidad.

Asimilación o domesticación.

El hombre se compromete; en cambio el «otro», que puede ser una persona, un animal, una flor o un lugar, se asimila o domestica.

Es el gran tema del *apprivoisement*, la gran lección que el zorro sabio le imparte a un Principito apresurado, todavía partícipe de una visión externa, «turística» de la cosas. Asimilar es «crear lazos», es, como expresa Pierri-Henri Simon, pasar con otro ser «de una relación accidental y superficial a una relación esencial y profunda que crea el sentimiento de la presencia única, irremplazable» (19).

(16) J. P. SARTRE, *L'Existencialisme est un humanisme*, E. Nagel, París, 1962, p. 25.

(17) OUELLET, *Les relations...*, *op. cit.*, p. 106.

(18) *Ibid.*, pp. 106 y 107.

(19) P.-H. SIMON, «A la rencontre du Petit Prince...», en *Saint-Exupéry*, Ed. Hachette, 1963, p. 205.

La empresa de «asimilación» requiere ritos, paciencia, amor y engendra responsabilidades, pero permite alumbrar el verdadero conocimiento y la amistad.

Hoy día muchos hombres, como Gamba, como nosotros, a lo largo y a lo ancho del planeta hemos «asimilado» a Saint-Exupéry. Y esperamos su retorno, con todo el simbolismo de las alas, del desierto, del templo, del imperio, de la ciudadela, pero también del Principito, del zorro y de la flor, como lo expresa en su poesía «A Saint-Exupéry», nuestro compatriota y amigo Antonio Capponetto:

«Nunca más han dormido, están despiertos
—marciales como fieles centinelas—
los que sabían que echarías velas
con las alas al mar de los desiertos.

Todavía hay dibujos encubiertos
y templos a la luz de las candelas,
imperios que parecen ciudadelas
y ojos claros del alma bien abiertos.

El niño con el trigo entre las sienes
el zorro y el aljibe y la roldana,
el planeta, la flor y hasta el cordero

se han quedado a esperarte porque vienes
de tu vuelo nocturno una mañana
a enseñarnos la cifra del lucero».

11. GAMBRA EN LA POLÉMICA DEL ORTEGUISMO CATÓLICO.

VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P. (†) (*)

De la Pontificia Academia Romana de Teología

Introducción.

La polémica de Santiago Ramírez, O.P., con los orteguianos tuvo en D. Rafael Gambra Ciudad un atento seguidor e inteligente crítico, como era de esperar de un experto historiador de la filosofía y de un gran pensador católico.

La polémica se había iniciado en 1958 a raíz de la publicación de la obra de Santiago Ramírez *La filosofía de Ortega y Gasset* (Editorial Herder, Barcelona, 1958). Fue impresionante el impacto de la obra en los medios intelectuales y eclesiásticos de entonces, muy afectados todavía por la muerte de Ortega y los elogios que se le rindieron en homenaje póstumo. El libro se dio enseguida por agotado. Ramírez había empezado a escribirlo en vida de Ortega, pero éste no pudo llegar a leerlo, pues había fallecido el 18 de octubre de 1955. Sí lo leyeron y pretendieron desautorizarlo inmediatamente sus mejores amigos y discípulos más allegados D. Pedro Laín Entralgo, P. Félix García, O.S.A., D. José Luis Aranguren y D. Julián Marías. El primero escribió un artículo en *Cuadernos*

(*) Desde que el P. Victorino Rodríguez, O.P., entregara este texto se ha producido, en la noche del jueves santo de 1997, su fallecimiento. Irreparable pérdida para la filosofía católica española (N. del Editor).

Hispanoamericanos (mayo, 1958) bajo el título «Los católicos y Ortega»; el segundo escribió sin firma (si bien Ramírez supo pronto que se trataba del agustino Félix García), en la revista *Religión y Cultura*, titulado «Un libro sobre Ortega»; el tercero —Aranguren— escribió un pequeño libro titulado *La ética de Ortega* (Editorial Taurus, 1958); y el cuarto —Julián Marías— publicó también en 1958 y en Editorial Taurus, el opúsculo *El lugar del peligro*. Insisten los cuatro en que Ramírez desconocía el pensamiento de Ortega; que estaba incapacitado por su formación tomista para comprender el pensamiento moderno en que se movía Ortega; que su pensamiento era perfectamente compatible con la doctrina católica, si bien Ramírez había pretendido que Roma incluyese la obra de Ortega en el Índice de Libros prohibidos; suposición totalmente infundada.

Ramírez no se arredró por la impugnación; se echó a la arena a cuerpo limpio, sin complejo alguno de desconocimiento de Ortega o de la filosofía moderna y con cabal conocimiento de la doctrina católica, como correspondía a un gran Maestro en Teología, con la que chocaba frontalmente la filosofía de Ortega. A D. Pedro Laín, al P. Félix García y a D. José Luis Aranguren les contestó adecuadamente en el libro *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (Salamanca, 1958). A D. Julián Marías le contestó con otro libro, *La zona de seguridad. «Rencontre» con el último epígono de Ortega* (Salamanca, 1959). En la polémica Ramírez derrochó sabiduría, erudición, conocimiento íntegro de la obra de Ortega, vigor dialéctico, buen humor y finas ironías, que no quisieron encajar sus adversarios. Su famosa polémica con Maritain de hacía veinte años le había adiestrado en estas lides.

La historia detallada de esta polémica la tengo registrada en el artículo «Santiago Ramírez Dulanto, O.P. En el centenario de su nacimiento (1891-1991)», en *Ciencia Tomista*, n.º 385, mayo-agosto 1991, pp. 236-241. Antes había hecho un amplio estudio y balance final, con gran diligencia y objetividad, D. Estanislao Cantero Núñez en el magnífico artículo de *Verbo*, núms. 219-220, octubre-diciembre 1983, pp. 3-63, bajo el título «Una polémica sobre Ortega. En el centenario de Ortega». La conclusión a que llega el señor Cantero es ésta: «El P. Ramírez, de manera incontrovertible, que no incontrovertida, demuestra que las ideas filosóficas de Ortega eran incompatibles con la fe y la doctrina católica» (p. 62). «La respuesta de Ramírez a sus contradictores fue contundente. Demostró científicamente la falsedad de las correcciones que quisieron hacerle» (p. 56). Ésa fue la palabra que repiten las

120 reseñas que conservo de la controversia: «Contundente», «definitiva», «inapelable».

No es cierto que Ramírez gestionase llevar al terrible «Índice» la obra de Ortega: pero lo que sí es cierto es que desde las supremas instancias vaticanas le urgieron una valoración crítica del pensamiento de Ortega, cosa que él no reveló entonces, y que yo sabía, y tengo prueba documental de ello. El caso es que el Cardenal Pizzardo, Prefecto de la Congregación de Seminarios, cursó a todos los Obispos orden de retirar de las bibliotecas de los Seminarios las obras de Ortega y Gasset por «abundar en varios errores que en manera alguna son compatibles con la doctrina católica». ¿Qué errores son éstos? En el comentario que escribí a esta disposición de la Santa Sede en *Ciencia Tomista*, n.º 281, extraté de los tres libros de Ramírez los siguientes:

1. *Concepto de vida*. Nuestra vida no tiene un fin fuera de sí misma, y mucho menos un fin último. Vale por sí misma y es para sí misma exclusivamente. La vida beata es un delicioso cuadrado redondo que el cristiano propone consciente de su imposibilidad, aparte de que una vida eterna sería insoportable. El único infierno que existe es el infierno de la frivolidad.

2. *Concepto del hombre*. El hombre no es animal racional. Lo que se llama razón en él se reduce a una mayor dosis de memoria y fantasía. No difiere esencialmente del animal, del que procede en todo lo que es. Es una beatería pensar que difiere del animal por su capacidad de abstraer y generalizar. No tiene naturaleza; es insustancial, puro acontecer. El alma no es algo sustancial, incorpóreo e inmortal.

3. *Idea de la verdad*. No es adecuación del pensamiento con la realidad, sino coincidencia del hombre consigo mismo. Es la vida. No es intemporal y absoluta, sino esencialmente relativa al hombre, constitutivamente cambiante y condicionada por el error. Implica siempre error. La verdad sin error dejaría de ser verdad para convertirse en dogma. La Ontología tradicional de esencias y verdades absolutas, valederas para todos y para siempre, es una utopía. Los llamados primeros principios, universalmente válidos, son pura ilusión.

4. *Concepto de Dios*. No podemos saber si existe por razón natural. La metafísica medieval que pretendía demostrarlo, no tiene sentido para nosotros. El Dios de que hablan los hombres es una creación de ellos; se disuelve en la historia de la humanidad. Es el símbolo del torrente vital; no trasciende al Universo. Si de hecho existiese, no tendría vida, porque sería una vida bienaventurada, que no es vida.

5. *Concepto de Fe*. La fe es de índole catalética; es una sugestión colectiva. Los dogmas y los mandamientos son absurdos, irracionales. La Biblia es una leyenda; la Trinidad, un resto de magia nominal; la Encarnación, una objetivación de San Pablo. A toda creencia llegará la hora de que se corroa y se destruya a sí misma.

6. *Concepto de cristianismo*. Todo lo que da la religión lo da más enérgicamente la cultura. El cristianismo se ha agotado. Su dogmatismo cerrado, frente a la vida en marcha, lo hace infecundo.

7. *Idea de la perfección humana*. Los mandamientos son absurdos. Limitar con ellos nuestro libre albedrío es inmoral y perverso, como es perverso preferir los bienes eternos a los bienes temporales. En lugar de una ética de deberes y de imperativos, propone una ética de lo que se es y de lo que se puede o se tiene que ser. El llamado a ser ladrón falsificaría su vida si por esfuerzo virtuoso dejase de serlo. La perfección no es un deber: es totalmente libre. No existen normas de vida perfecta.

Evaluación propia de Rafael Gamba.

En este contexto histórico-doctrinal escribe D. Rafael Gamba Ciudad su excelente artículo «La polémica sobre Ortega como símbolo», en la revista *Nuestro Tiempo*, del Estudio General de Navarra, n.º 61 (1959), pp. 3-20; traducido al francés en *La Table Ronde*, de París, n.º 144 (1959), pp. 97-110.

a) Antecedentes ideológicos del pensamiento de Ortega.

La filiación filosófica de Ortega comienza siendo neokantiana de la escuela de Marburgo. Luego, reaccionando contra el racionalismo ensayó la creación del *raciovitalismo*, pretendiendo superar el realismo u objetivismo de la filosofía antigua y el idealismo o subjetivismo moderno. Los antiguos no atendían debidamente al Yo o sujeto; los modernos se desvinculan de la realidad, que es la vida. La *razón vital* es el centro o la clave de su pensamiento. Su herencia intelectual alemana tuvo una versión española ampliada con su propio genio y revestida de gran belleza literaria, con amplia intención político-cultural de signo laicista, en simbiosis con el krausismo español y la Institución libre de Enseñanza de Giner de los Ríos.

Gambra registra bien la oposición más o menos latente de los años anteriores entre la tradición católica y la europeización cultural patrocinada por Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente*. «Dentro del sector liberal —escribe Gambra—, el grupo liberal consciente del profundo sentido de la cuestión fue precisamente el que se agrupaba en torno a la *Revista de Occidente*, así como el gran apóstol de la laicización de España fue, en los últimos tiempos, su maestro e inspirador Ortega Gasset. El concepto que resumía y expresaba el ideal de estos hombres era el de europeización. Europa representaba en su terminología coexistencia de grupos e ideologías inspirados en el ideal de la cultura y en oposición al concepto religioso y comunitario de la cristiandad. España, según ellos, debe europeizarse, es decir, abandonar esa vieja mentalidad religiosa y católica para incorporarse a la Europa laica o tolerantista, civil» (p. 7).

b) La constante acatólica en el pensamiento de Ortega.

Con esta palabra, «acatólica», sintetiza Gambra en tres páginas (8-10) el alejamiento de Ortega del pensamiento católico. Él había sido suficientemente expreso y claro. Uno de los cinco textos que recopila al respecto es éste: «Yo, señores, no soy católico, y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles de mi vida privada queden formulados acatólicamente» (pp. 8-9). «Sus mayores iras se desatan contra el catolicismo español por cuanto posee todavía exigencias comunitarias respecto al cuerpo social y es hostil a la organización meramente civil, secular o estatal de la sociedad» (p. 9).

c) La crítica del P. Ramírez.

Tras estas anotaciones previas el profesor Gambra entra en el campo de la polémica, empezando por la presentación crítica que hizo Ramírez de la filosofía de Ortega. Transcribo textualmente a Gambra: «Pero volvamos a la actualidad, al griterío de estos meses en torno al autor del racio-vitalismo y su comentarista de hoy, el Padre Ramírez. La obra que este sabio dominico tituló *La filosofía de Ortega y Gasset* constituye una crítica profunda, honrada y pacientísima del pensamiento de ese autor, al que procura antes conformar consigo mismo, reduciendo en lo posible el copioso ensayismo en que se expresa a las

concreciones de un sistema. De sus páginas, que son modelo de análisis filosófico y de buena fe crítica, se deducen, sin decirse de ellas, la inconsistencia doctrinal, la falta de rigor y la frivolidad de intención de que adolece la obra filosófica de Ortega Gasset, sin dejar de reconocer en ningún momento los valores culturalistas y literarios de la misma, así como el servicio de información y estímulo que ha prestado a la cultura española.

»Naturalmente, estas conclusiones y la valoración que suponen permanecerán siempre discutibles como acontece en todo lo humano y especialmente si se trata del oscuro terreno de la filosofía. Bastará con poner el acento en determinados aspectos, con hacer de las vagas sugerencias el método adecuado a la más profunda filosofía, para colocar, como hacen otros, a Ortega Gasset en línea con Platón y Aristóteles como uno de los grandes filósofos de la Humanidad. Si la controversia se hubiera planteado en estos términos habría sido completamente normal y sin resolución fácil: lo que a unos parecería falta de rigor sería para otros sutileza; lo que unos alabarían como profundidad conceptual se calificaría por otros de ceguera valoral o de matices, y sólo la posterior evolución del pensamiento mostraría la influencia real o la futilidad del sistema en cuestión.

»Pero lo extraordinario del caso es que el conflicto no ha estallado por estas cuestiones de apreciación, sino por la declaración del P. Ramírez, según la cual la filosofía y el espíritu que contiene la obra de Ortega Gasset son incompatibles con la fe cristiana. Siendo así que es el único punto sobre el que Ortega Gasset no ha dejado el menor resquicio de duda a la posterior interpretación. Su obra filosófica, sus escritos políticos, sus libros, sus artículos de periódico y sus conferencias nos aclaran, en testimonios copiosísimos y contundentes, un pensamiento no solamente ajeno, sino abiertamente hostil al cristianismo.

»Un sistema que hace de la vida la única realidad y que a todo lo demás —Dios inclusive— otorga un valor instrumental, componedor de una circunstancia en la que se desarrolla la vida, no puede resultar compatible con la fe cristiana. El propio Ortega Gasset es consciente y explícito sobre esta incompatibilidad. He aquí una afirmación suya, plenamente meditada, que no necesita exégesis: “Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo problema... Ensaye el lector realizar el pensamiento de una vida que consistiese en pura dominación y no constase esencialmente de elementos que no dominamos y nos oprimen en torno. Este pensamiento es imposible, por eso la *vita beata* es un deli-

cioso cuadrado redondo que el cristiano mismo propone consciente de su imposibilidad”.

»Y no se trata, como en un Bergson por ejemplo, de una conclusión evolucionista o relativista de su sistema que resulta incompatible con la fe, pero separadamente de la intención del autor cuya mente es religiosa y que por lo mismo, permite interpretaciones diversas de su obra en conjunto. En Ortega Gasset lo más incompatible con la fe católica, y aun con cualquier modo de religiosidad, es la intención que anima a su obra y la atmósfera que la rodea. Quizá nadie en España haya hablado con mayor desdén y frivolidad del cristianismo, ni nadie se haya situado tan fuera de toda preocupación religiosa. Las páginas de Ortega Gasset están transcendidas de un énfasis de intelectualidad pura, de un escepticismo más propio de aquella pretenciosidad de “iniciados en el secreto racional del Universo” que caracterizó a los *ilustrados* del siglo XVIII, que de nuestra época atormentada e indigente. Ortega Gasset, que se muestra elegante malabarista de las ideas en el campo de la filosofía, resulta en cambio un apasionado partidario en el terreno político y pedagógico del país, en el que es apóstol de la laicización europeizante. Pero una y otra actitud responde a una misma fe liberal y secularizadora. La obra de Ortega Gasset tiene la virtud de provocar en sus diversos lectores españoles los sentimientos más vivos y encontrados. Indignación, casi sonrojo de vergüenza en unos; ilusionado entusiasmo en otros. Alguien ha observado que es la mejor piedra de toque para distinguir a los dos bandos que desde hace más de un siglo contienden en nuestra patria, este país espiritualmente en guerra».

d) La reacción de los Orteguianos.

Es, sin embargo, contra esta valoración religiosa de la obra de Ortega Gasset, a pesar de su evidencia, contra lo que principalmente se lanzaron indignados el ex-Rector de la Universidad de Madrid Sr. Laín Entralgo, J.L. Aranguren y un escritor que, en las páginas de la revista agustiniana *Religión y Cultura*, guardó su nombre en el anonimato (Obras citadas).

La polémica tiene un precedente, hace poco más de cinco años, en 1953. En vida todavía de Ortega Gasset, un grupo de profesores inició un curso o ciclo de conferencias bajo el título «Ortega o el estado de la cuestión». Vicente Marrero, redactor en aquella época de la revista

Arbor, publicó en ella (n.º 89, mayo 1953, pp. 109-111) un comentario a dicho curso en el cual se refería a la obra de Ortega Gasset «en su conjunto y pese a sus muchas virtudes, como el esfuerzo encaminado a descristianizar a España más inteligente, más sistemático y brillante que se ha visto en nuestra patria desde la aparición de la Institución Libre de Enseñanza». Y expresaba su temor de que «crezca la envenenada confusión que con bastante poca fortuna nos ronda desde unos años a esta parte».

A este comentario respondieron los colaboradores del curso con un escrito —que posteriormente se ha calificado de «manifiesto del orteguismo católico»— en el cual aducían la frase arriba citada en que Ortega Gasset distinguía entre el catolicismo y el catolicismo español y propugnaba que los católicos españoles, depurando su catolicismo, hicieran de él «un instrumento exquisito, rico en todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente». Hacían al mismo tiempo pública profesión de fe católica y se declaraban discípulos de Ortega Gasset, deduciendo de ello que «si los árboles han de conocerse por sus frutos, los de Ortega no han sido de descristianización». Firmaba esta carta una docena de profesores y escritores entre los que se mezclaban desde figuras hechas en el falangismo violento de posguerra, como Dionisio Ridruejo, hasta discípulos estrictos de Ortega, como Julián Marías, formados en su órbita intelectual. No faltaban entre ellos, naturalmente, los ya mencionados Laín Entralgo y Aranguren.

En la ocasión presente es Laín Entralgo quien abre el fuego contra la obra en que el P. Ramírez había criticado la filosofía de Ortega Gasset. Comienza Laín recogiendo la frase de Ramírez «La idea que Ortega se ha formado de la vida humana es en muchos puntos incompatible con la fe católica», y se pregunta respecto de esta afirmación: «¿Cuáles son esos puntos? Por lo menos estos dos: 1.º Ortega niega la trascendencia de la vida humana; nuestra vida, según él, no tiene un fin fuera de sí misma. 2.º, para Ortega el hombre no difiere esencialmente del animal, y tiene su origen en la evolución ascendente del animal bruto en cuanto a todo, cuerpo y alma. Tan áspera interpretación del pensamiento orteguiano, ¿es, por ventura, indiscutible?».

Presenta a continuación Laín una serie de textos —más bien frases— de Ortega Gasset, recogidos y recordados con admirable paciencia y sagacidad, en los que parece sugerirse la posibilidad de una trascendencia religiosa y de una orientación hacia ella de la vida humana. En gene-

ral resulta suficiente con colocar estas frases en el contexto en que fueron escritas para darse cuenta en unos casos de que son por completo ajenas a una interpretación religiosa y, en otros casos, que su sentido es cabalmente opuesto al que pretende otorgárseles.

Dos ejemplos nos bastarán: según Laín, Ortega Gasset ha escrito: «el hombre, tenga de ello ganas o no, es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior». Frase, agrega Laín, «que sólo puede entenderse concibiendo al hombre como una realidad que desde su propia constitución metafísica está vocada a la trascendencia». El P. Ramírez, se ha limitado a colocar esta afirmación en su texto, que es el de *La Rebelión de las masas*, libro en el que para nada se habla de Dios ni de la religiosidad. La frase es ésta: La masa «ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada —hasta para dejar de ser masa, o, por lo menos, para aspirar a ello—. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes... El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía —única que puede salvarla— se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre masa y necesita recibirla de aquél». Tras lo que comenta el P. Ramírez: «¿Qué tiene que ver todo eso con la cuestión que traemos entre manos? Ni tampoco con la metafísica. Es un asunto de política y de sociología».

También, según Laín, ha dicho Ortega Gasset: «en la vida humana lo inmanente es un trascender más allá de sí mismo». Observa el P. Ramírez que la frase es propiamente de Simmel, al que Ortega cita, y que el texto se refiere precisamente a las dimensiones que constituyen a la vida como realidad única: «Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión transcendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de la verdad que él pretende entender. Aunque nosotros como filósofos no la consideremos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa

pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión... La vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida: en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma». El P. Ramírez se limita a añadir: «Las palabras y el sentido son tan claros que no necesitan interpretación alguna».

Pero naturalmente, la minuciosa y contundente respuesta del P. Ramírez va dirigida, más que al propio Laín, a los muchos lectores sobre quienes ha podido influir el comentario de éste sin haber previamente leído el libro inicial del P. Ramírez, ni tampoco la obra misma de Ortega Gasset.

Claro es también que, a pesar de sus esfuerzos y de su buena fe, es muy posible que esos lectores tampoco lean ni mediten el nuevo libro. Y esto precisamente nos hace desembocar en lo que yo estimo el meollo de la cuestión, no tanto la que se debate, sino la que el debate ha desvelado.

e) El sentido de la polémica.

¿Por qué ese extraño afán de defender a Ortega Gasset, no aceptándolo tal como es y piensa, sino concordándolo con profesiones de fe que jamás hizo suyas ni declaró? Si en esta actitud no hubiera más que una «postura» intelectual, y en la del P. Ramírez un prurito de puntualización ortodoxa y moralista, la polémica no merecería mayor consideración, ya que los términos de su desarrollo son elementales y obvios.

Pero en la polémica misma se han deslizado algunas alusiones indicativas de ese meollo más profundo que se oculta tras estas extrañas y antitéticas posiciones. Así uno de los críticos del P. Ramírez habla del «anticlericalismo y aun de la apostasía de muchos jóvenes universitarios», de la que pretende hacer responsable a actitudes como la de este dominico. Otro polemista se refiere al «izquierdismo dominante en los ambientes universitarios de hoy». Vicente Marrero, por su parte, ha aludido al hecho de que «pocas veces se ha oído de personas católicas, que confiesen no haber leído al P. Ramírez, juicios tan injustos y faltos de caridad. Algunos de éstos declaran su voluntad de no leerlo».

Si, pues, existe en la España de hoy un ambiente anticlerical y liberalizante entre la juventud universitaria, y aun en sectores más amplios,

la actitud de los defensores y apologistas actuales de Ortega Gasset tiene una clara explicación psicológica y táctica: se trataría de ponerse al frente de ese estado de opinión procurando al mismo tiempo reconciliarlo con anteriores posiciones personales, o con las aún posibles en la actual situación española.

La cuestión se retrotrae entonces a términos más radicales, de un interés mucho más real. ¿Por qué existe hoy ese ambiente en la juventud universitaria española? ¿Por qué hay católicos que se muestran hostiles a la crítica del P. Ramírez, y rehúsan incluso conocer sus motivos? ¿Por qué esa actitud ha alcanzado tal volumen como para que algunos busquen acogerla y fomentarla? ¿Es acaso que el pensamiento católico no ha logrado configurar decisivamente la vida española?

Creo que estas cuestiones que la polémica ha desvelado son las verdaderamente importantes, mucho más que la polémica misma.

f) Misión nacional de la conciencia católica española.

He dicho ya que la motivación inicial de la guerra española de 1936 fue el sentimiento religioso ofendido, o, más exactamente, un catolicismo *comunitario* que no se resignó a su reclusión en el fuero meramente privado, dentro de un orden civil o secularizado. La ocasión de esta protesta fue la laicización violenta y persecutoria de la época republicana. El mismo Ortega Gasset, como hemos visto, acusó en su *Rectificación de la República*, en nombre de una verdadera e inteligente secularización del país, la inconveniencia de esa política provocativa.

En este sentido la Guerra de España responde a un proceso que viene de muy atrás: cuando menos, las guerras civiles del siglo XIX son su antecedente inmediato. Pero en esa última guerra de 1936-1939 se dio la circunstancia que no conocieron las anteriores de un final victorioso para las armas de quienes representaban esa protesta religiosa antisecularizadora. El Estado confesionalmente católico que instauró aquel alzamiento es el vigente en España.

Se ha hablado muchas veces de la «tremenda responsabilidad del vencedor». Particularmente puede hablarse de ello cuando de una guerra civil se trata y el vencedor ha de administrar la verdadera razón y el derecho de todos, y hacerse cargo del sentido de la lucha misma y de la victoria. Es preciso entonces asumir con sus riesgos una obra constructiva de acuerdo con los propios principios en cuanto se estima patrimo-

nio de todos y condiciones legítimas de una sana convivencia. Imperativo lógico y responsabilidad del alzamiento en cuanto católico hubiera sido el tratar de restaurar las estructuras corporativas de la sociedad que precedió a su organización estatal, o, más bien, crear las condiciones para su resurgimiento dentro de las necesidades y condiciones de la época. Es decir, restablecer el llamado principio de *subsidiaridad* según el cual cumple sólo al Estado suplir a la sociedad en su espontánea actividad, supuesto que la concepción del Estado como organizador absoluto fue siempre el instrumento para alcanzar la sociedad meramente civil que provocó las sucesivas protestas bélicas. Un fuerte imperativo municipalista y sindical —en su sentido corporativo y autonómico— hubiera sido la consecuencia obligada del triunfo militar.

No aludo aquí a las estructuras y realizaciones políticas posteriores a esa época, aspecto que se separa de nuestro tema, y que más podría explicar adhesiones o repulsas concretas que situaciones de ánimo difusas. Me refiero sólo a una actitud muy difundida entre los católicos durante estos veinte últimos años que coincide con lo que se ha llamado muy exactamente «miedo a la libertad», actitud bastante común tras las grandes alteraciones sangrientas que prefiere el inmovilismo precavido a cualquier experiencia constructiva.

Es decir, que por motivos de temor o de pereza mental ha faltado en esta coyuntura lo que podríamos llamar el imperativo de consecuencia teórica o de responsabilidad ante los propios principios. Responsabilidad y consecuencia que, como toda empresa constructiva, entraña un riesgo, pero un riesgo que es ineludible afrontar.

Esta falta de sometimiento a los propios principios y la no aceptación de un riesgo a la hora de la reconstrucción han determinado una situación de descrédito y de escándalo —no siempre consciente de sus motivos y contornos— que se manifiesta con especial vigor en las nuevas generaciones que advienen a la vida del país.

Tal situación histórica engendra actitudes y reacciones diversas en los distintos ambientes y edades de la actual sociedad española. Entre los católicos que de alguna manera vivieron la guerra y revolución españolas se descubren dos actitudes muy extendidas. De una parte, un furioso resurgimiento de la antigua democracia cristiana que quiere ver en la anterior coexistencia de opiniones y partidos bajo un Estado neutro una situación más favorable al cristianismo, más sana y proselitista, menos enervante, que la actual de Estado confesional y aliado de la Iglesia. Diríamos, con lenguaje de nuestros padres, que se trata del

extraño anhelo de salir de una situación de *tesis* para revertir en una de *hipótesis*.

De otra parte, una actitud cerradamente conformista, voluntariamente ciega hacia todo lo que sea afrontar el futuro y aceptar un riesgo, identificadora miope de cuanto es vigencia, sea religiosa o política, anatematizadora sin réplica posible de cuanto se salga de estos estrechos esquemas.

Entre las nuevas generaciones que no conocieron la guerra y sobre las que terrores bélicos han de actuar más débilmente, la actitud más común es de reacción y de repulsa, de escándalo y de desaliento. Esta juventud es una parte, liberalizante y aun socialista, sin tener mayor idea que los que tales teorías representan: es orteguiana sin haber leído a Ortega, es confusamente anticlerical por oposición ciega a la actitud conservadora e inmovilista de muchos católicos.

Es esto lo que explica el esquema mental de los que, aun siendo católicos, no quieren hoy ni aun leer al P. Ramírez y condenan a priori su crítica a Ortega Gasset, en muchos casos sin conocer la obra de éste ni la crítica del fraile. Esto explica también la aparición de una juventud, sensible como todas a la sinceridad de las actitudes, que busca un horizonte abierto y esperanzador en cuanto pueda ser distinto u opuesto al ambiente que la rodea. Y también, por último, el que ese grupo de intelectuales que pretende capitanearla pueda interpretar a su antojo la obra de Ortega Gasset sin sentirse demasiado afectados por las profundas razones del P. Ramírez.

Todo esto nada supone, sin embargo, contra el punto de vista comunitario en la reconstrucción de un orden político cristiano, ni a favor de la convivencia liberal o de la democracia cristiana. Se refiere sólo a unas concretas circunstancias, a un aquí y un ahora en que no se ha sabido, hasta el momento al menos, ser lógicos ni alcanzar la altura de una difícil y generosa misión histórica.

Anotación final al artículo de Gamba.

Pienso que Gamba estaba completamente en lo cierto al estimar que lo que ha revelado la polémica de los orteguianos con Ramírez fue el influjo del pensamiento laicista de Ortega en la juventud universitaria española, cuyos intermediarios estaban siendo los profesores que han salido airados contra la crítica invicta de Ramírez. Creo con fundamen-

to que lo que movía a la Congregación de la Fe a urgir a Ramírez la publicación de su crítica documentada de la incompatibilidad del pensamiento de Ortega con la doctrina católica era justamente eso: hacer frente a su influjo disolvente del pensamiento católico en los medios universitarios españoles. No es que Ramírez escribiese su libro para condenar jurídicamente a Ortega; era el Vaticano el que quería pruebas fehacientes de su nocividad. Ramírez cumplió religiosamente con el deber que le imponía la Santa Sede como consumado Maestro en Teología; y Gamba, sin conocer estas circunstancias personales, acertó al suponer estas motivaciones y las razones profundas de la controversia, «el meollo de la cuestión».

12. LA HUELLA DE GARCÍA MORENTE.

JOSÉ ARTIGAS

El hecho histórico es dual por naturaleza y, aparte de residir intangible en el pasado, tiene otra presencia posterior, añadida, en el presente. Como el Partenón o el Acueducto no son de ayer más que de hoy, el descubrimiento de América, su colonización o Carlos I pertenecen tanto a los siglos XV y XVI como al nuestro, y son algo tan pretérito como actual. Puede que muchas veces la Historia, en verdad, sea no más que Napoleón visto por un Sargento de Semana; pero el sargento en fin de cuentas cambia cada ocho días, y el relevo contribuye a que lo que es ya una tarea fascinante, se convierta además en el interminable cuento de nunca acabar.

A esto se añade que, como dice Noel Clarasó, «nadie puede cambiar el pasado, pero todo el mundo puede contarle al revés», y hoy, por diferentes motivos, parece haber competencia entre historiadores, políticos y periodistas para hacerlo. No se trata de participar en la irresponsabilidad del concurso, pero sí de tomar nota de su celebración.

Hay motivo, pues, para volver sobre una figura como la de D. Manuel G. Morente, desde el magistral *Estudio preliminar* con que Rafael Gambra prologa *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, el precioso volumen publicado por Rialp en 1957, que junto a las cincuenta excepcionales de *El «hecho extraordinario»*, contiene otras páginas muy representativas de nuestro pensador y actualizar el reconocimiento de

una deuda que tenemos con él, ante todo, cuantos le escuchamos en 1940, 1941 y 1942, los últimos de su vida; años importantes, además, de España.

Porque ha pasado el tiempo, y con él muchas cosas. Sí, han pasado y vuelto a pasar muchas, demasiadas: algunas poco previsibles. A su través la imagen puede suscitar o imponer nuevos comentarios. Nosotros mismos quizá seamos otros en alguna medida; incluso los que creemos seguir fieles al viejo repertorio de valores y lealtades. Seremos el mismo río, pero es probable que traigamos otras aguas. Por lo menos, además.

Nadie, que yo sepa, ha ejercido nunca su profesión mejor que García Morente la suya de enseñar, dar clase de Filosofía, ayudar a aprender a pensar. Ni siquiera Romano Guardini en Munich, insuperable en su propio, otro, estilo. D. Manuel, en el suyo, no quedaba tangente a la perfección, sino absolutamente incurso en ella, porque se daban todas las condiciones y las aprovechaba hasta el límite. Parecía tener, en efecto, el don de la claridad, «la cortesía del filósofo» —y fascinación de la filosofía—, que se expresaba en una oratoria, esencialmente académica de extremada sencillez y rigor. Nunca un término borroso, ni de más; y siempre todos en su momento debido.

Esa capacidad de producir la evidencia tendrá su explicación, sin duda. No sé. Parece demasiado atribuirle en exclusiva a su formación francesa: Bachillerato en Bayona, Licenciatura en París. Yo incluiría también el efecto de sus traducciones: Descartes, Walter Goetz, Kant, Husserl, Spengler. Tenerlos bien leídos y escritos supone una rigurosa intelección del texto original. Exige aclararse exactamente. Por más que pueda sorprender, esta condición está bastante lejos de acompañar a toda traducción que viene a este mundo. Y ahí nace a menudo la oscuridad. Lo fundamental, para mí, era una inteligencia clarísima y su deliberado propósito.

Creo que Morente fue ante todo y esencialmente un profesor. Para él lo principal fue siempre la cátedra, la lección, la clase en la Facultad. Después, detrás y en torno a ella, venían sus traducciones o la creación de la primera magnífica serie de libros de bolsillo en España: la «Colección Universal» de Espasa —precursora de la «Austral»—, o la Subsecretaría de Instrucción Pública mientras la desempeñó, diseñando el inteligente plan de estudios que lleva su nombre. Su otra gran tarea fue la creación y gobierno de la nueva Facultad en la Ciudad Universitaria, cuya maqueta alternaba en el despacho con las fotografías

de sus hijas, y en la que ponía tal cariño y solicitud que, según M.^a Josefa en sus *Notas biográficas*, creo, ella y Carmen, entre celosas y divertidas, empezaban a preguntarse si no les había salido una nueva hermana.

En efecto, «Me gusta que se tenga buena opinión de mí. Me encanta —confiesa en alguna ocasión— que una clase o una conferencia salga bien, redonda, pulida, bien abastada de ideas poco comunes. También me gusta brillar en conversaciones ideológicas y doctrinales» (1). Y lo advierte y subraya un buen estudioso de su figura, como el P. Iriarte: «Todo ello creaba un ambiente de silencio y expectación, que aumentaban con las primeras palabras del maestro. Nada, ni la forma siquiera, había sido confiado al azar e improvisación; todo venía puntualmente preparado. ¡Preparación, competencia!» (2).

Y su propia hija María Josefa, viuda de Bonelli, en las inestimables *Notas biográficas* sobre su padre, con que enriquece el libro del P. Iriarte: «Triunfa en la cátedra con una facilidad de expresión, una claridad de ideas y de lenguaje, una maestría en adaptarse a todos los públicos, una sutileza de observaciones; todo ello unido a una voz cálida, vibrante, viril y dulce al mismo tiempo, que es uno de sus mayores encantos. Los alumnos le admiran» (3).

Y sus compañeros también. Al menos, parecen considerarle. Tras desempeñar por algún tiempo la Subsecretaría de Instrucción Pública siendo Ministro el Catedrático D. Elías Tormo, le eligen, unánimes, Decano de Filosofía y Letras en 1932. Contaba Carmen Castro —hija de D. Américo, esposa de D. Xavier Zubiri— en un artículo de periódico, *ABC* creo, que cuando en alguna reunión del claustro de la Facultad algún asunto empezaba a ponerse más oscuro o complicado de la cuenta, ante aquel eximio senado de profesionales del *Trivium*, D. José Ortega solía proponer: «¡Que lo explique Manolo!».

Me atrevo a decir que a Morente se le veía disfrutar con la conciencia del soberano dominio que ejercía sobre la atención de su auditorio, llevando su explicación al paso justo adecuado para facilitar una comprensión perfecta de lo que iba diciendo, por abstruso que fuera, demorándose a veces en algunos pasajes en la exposición de su discurso,

(1) M. DE IRIARTE S. I., *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa Calpe, 3.^a Ed., Madrid, 1956. «Reforma de vida de sus Ejercicios», p. 226. También en la 233.

(2) *Ibíd.*, p. 226.

(3) *Ibíd.*, p. 17.

incluso retrasándose a propósito, preferentemente al final, para dejar al oyente en disposición de adelantarse a sacar la consecuencia por él prevista y rematar por sí mismo el razonamiento.

Siempre me pareció intencionado el eficaz artificio; pero como un golpe de luz vino a confirmármelo la lectura de su breve artículo «Encomio de la Música», publicado en el año 35, donde, tras afirmar que «La música —los subrayados son míos— es el *arte de la esperanza...*», se refiere más adelante a «... ese discreto margen de *crédito personal* que la música abre a la *fantasía anticipadora del oyente*», para concluir señalando como «los dos fines esenciales del arte musical: *sorprender y confirmar la anticipación*» (4). La perfección profesional que se ha subrayado parece relacionarse realmente, en alguna medida, con la pasión por la música y su manera de entenderla. Nada dejado al azar, ni a la improvisación.

Ante aquel hombre íbamos a presentarnos en unas circunstancias muy especiales. Era un extraño encuentro aquel que en 1940 tenía lugar entre D. Manuel G. Morente y nosotros, los que íbamos a ser sus alumnos. «Todo buen principiante debe ser escéptico», parece haber dicho Herbart, bien que añadiendo: «pero el escéptico no pase de ser un principiante». Nuestro escepticismo en todo caso, con la guerra inmediatamente a la espalda, hubiera tenido que ser muy peculiar: Un pequeño haz de certezas nos poseía de modo irrevocable.

Basta echarse a la vista la luminosa referencia que de la alta ocasión hace Rafael Gamba: «Pocos meses después, un 27 de marzo, la guerra terminaba victoriosamente ante nuestras trincheras, en una radiante mañana pima-veral llena de ilusiones y de esperanzas. Recuerdo el amanecer de aquel día como el momento central de mi juventud: rendido el ejército enemigo, abandonaban unos sus posiciones y venían otros a nuestro encuentro; por vez primera se podían remontar las trincheras a pecho descubierto, y las campanas de todos aquellos pueblos, mudas durante tres años, repicaban al unísono, alegres, como si fueran nuevas... Ante mí, al igual que aquella bulliciosa y soleada llanura, se ofrecían todas las perspectivas de una vida por hacer y, a la vez, la promesa de una patria redimida. De esto hace ya mucho tiempo...» (5).

(4) M. GARCÍA MORENTE, *Escritos desconocidos e inéditos*, BAC, Madrid, 1987, pp. 374-376.

(5) M. GARCÍA MORENTE, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Rialp, Madrid, 1957, «Estudio preliminar» de R. GAMBRA, pp. 12-13.

Módico lugar había allí para el escepticismo. Eso no afectaba, sin embargo, al riesgo y ventura que supone siempre la consagración a la filosofía. Pero a las puertas de la Facultad no todo eran *nacionales* que venían del frente. Había también muchos jóvenes, forzados pobladores de Madrid, la ciudad rehén, que escondidos, o en huida permanente, habían conseguido eludir la incorporación a filas. Nunca se había dado una proporción tan enorme de prófugos como la registrada en la zona roja durante nuestra guerra: Hasta veintisiete quintas tuvo que movilizar el Gobierno, por casi sólo la mitad, catorce y media, el mando nacional. Y luego venían los recién liberados de las cárceles, con la faz aún llamativamente pálida. No sé cuántos escépticos podría haber entre ellos.

Caso diferente era el de algunos de los del otro bando, que habían luchado de buena fe con el ejército vencido. Los que habían caído en el gran engaño y los tópicos, seducidos por la brillantez de unos nombres, unos hombres que ahora, en la hora amarga, no estaban allí. Habían atizado el fuego —«sin que nos asustemos de lo que es inevitable en una revolución», llegó a escribir alguno de los más ilustres—, y huido de las llamas. No sé si era lo peor la derrota. A ella se añadía el derrumbamiento de sus ídolos y sus ideales, que ya no los sostenían, que no se sostenían. Ahora quedaba patente la incompetencia o ligereza, la irresponsabilidad de los grandes intelectuales y políticos ausentes. Puede que en este grupo hubiese escépticos, aunque, tras el gran desengaño, fueron legión los sinceramente convertidos a una nueva fe. La zona roja había sido «muy sumamente demasiado» para todos. Para todos. Pero, al final, España se libró del telón de acero y de ser República Popular Socialista Satélite.

Ahora se confirmaba que, en efecto, D. Manuel Azaña, el Presidente intelectual, había huido precipitadamente el 5 de febrero, tirando los trastos, sin esperar al fin de la guerra. Ricardo de la Cierva dice que pasó la frontera «De noche, a pie, por el sendero de montaña que conduce a Les Illes, en Francia. Le acompaña Juan Negrín, que tropieza de regreso con otros tres cortejos presidenciales, el de Companys, el del *lendakari* Aguirre y el de Martínez Barrio, que escapan por el mismo camino» (6).

Al categórico y desdenoso protagonista en otro tiempo, lo habían tenido siempre ahí arrinconado, sin contar con él, ayuno incluso de la

(6) R. DE LA CIERVA, *Nueva y definitiva Historia de la Guerra Civil*, DINPE, Época, Madrid, 1986, p. 653.

mínima información. Mientras la guerra se perdía en todos los frentes —el político, el económico, el militar—, él se daba sin respiro a escribir unas memorias o *La Velada en Benicarló* de insuperable interés, mucho más elogiadas que leídas. Puede temerse que ni la muerte ni el paso de los años le hayan sacado de ser «el escritor sin lectores» de que hablaba Unamuno.

He aquí unas líneas ya de la primavera del 37, unos meses después de abandonar Madrid para ir a Valencia: «Hay para escribir un libro con el espectáculo que ofrece Cataluña, en plena disolución. Ahí no queda nada: Gobierno, partidos, autoridades, servicios públicos, fuerza armada; nada existe.

»Debajo de todo eso, la gente común, el vecindario pacífico, suspirando por un general que mande, y se lleve la autonomía, el orden público, la FAI, en el mismo escobazo» (7).

El histórico del socialismo, D. Julián Besteiro, postergado en su propio partido desde años atrás, emerge de pronto junto a un Coronel, como figura y portavoz de un golpe militar contra el Gobierno, que se ha «dejado arrastrar a la línea bolchevique, que es la aberración política más grande que han conocido quizá los siglos».

«El Gobierno del Sr. Negrín —dice el 5 de marzo, en su proclama de constitución de la Junta de Defensa—, falto de la asistencia Presidencial y de la asistencia de la Cámara..., carece de toda legitimidad... El poder legítimo de la República no es otro, transitoriamente, que el poder militar» (8). En concreto, un Coronel adelantado y un golpe tardío. Y Besteiro en medio. Guerra en la guerra. Los nacionales, asomados a Madrid, presencian atónitos la sublevación militar y la guerra en el bando adversario.

Ésta era la herencia de dos políticos no entregados a la URSS. Los intelectuales habían abandonado mucho antes.

«Hay un hecho importante, que alguna vez he recordado pero del que nadie que yo sepa se ha dado por enterado: la gran mayoría de la emigración *intelectual* no se produjo en 1939, al final de la guerra, sino en 1936, a su comienzo. Es decir, consideraron los escritores o profesores que optaron por salir de España que la libertad estaba perdida *en todo*

(7) M. AZAÑA, *Memorias políticas y de guerra*, t. II, *Cuaderno de la Pobleta* (1937), 20 de mayo. Editorial Crítica, Grijalbo. 2.^a ed., 1978. pp. 22 y 23.

(8) I. ARENILLAS DE CHAVES, *El proceso de Besteiro*, Biblioteca de la Rev. de Occidente, Madrid, 1976, pp. 172, 174 y 288.

caso, que no se podía trabajar —acaso vivir— con algún decoro. Algunos salieron de Madrid con misiones diplomáticas o análogas (Américo Castro, Sánchez Albornoz, por ejemplo); otros con invitaciones a cátedras extranjeras (Salinas, luego Guillén, Montesinos, Menéndez Pidal, Juan Ramón Jiménez); los más a la buena ventura (Ortega, Marañón, Baroja, Azorín). A otros les había sorprendido la guerra en la otra zona, y su suerte fue varia, de mejor o peor gana», escribe Julián Marías (9).

No. Según el Dr. Marañón dice abiertamente, la cosa parece que era bastante más. Marino Gómez Santos, en su documentadísimo libro, recoge una referencia impagable de D. Manuel Aznar, ya en febrero de 1937: «Creo haberlo apuntado ya en otro artículo; ante una asamblea de intelectuales de Francia que pedían al doctor Marañón precisiones y razonamientos sobre la España roja, el ilustre biólogo español dijo:

»—No hay que esforzarse mucho, amigos míos; escuchen ustedes este argumento: el ochenta y ocho por ciento del profesorado de Madrid, Valencia y Barcelona ha tenido que huir al extranjero, abandonar España, escapar a quien más pueda, ¿Y saben ustedes por qué? Sencillamente porque temían ser asesinados por los rojos, a pesar de que muchos de los intelectuales amenazados eran tenidos por hombres de izquierda. ¿Comprenden ustedes ahora, queridos amigos?

»Cuentan que los oyentes guardaron profundo silencio ante las palabras del doctor Marañón. El argumento, en efecto, es considerable.

»Están en el extranjero, fugitivos de la España roja: D. Ramón Menéndez Pidal, D. José Ortega y Gasset, D. Gregorio Marañón, D. Manuel G. Morente, Hernando Sánchez Román, Flores de Lemus, Blas Cabrera, Pi y Suñer, Pérez de Ayala...».

Y sigue a continuación un extenso catálogo en que, uno detrás de otro, en rigurosa fila india, vienen a pasar ante el lector más de medio centenar de nombres mayores de la ciencia y las letras españolas (10). Madariaga, sintiéndose amenazado también, había escapado ya en los últimos días de julio.

El mismo Gómez Santos reproduce una carta del Dr. Marañón al magno historiador del arte D. José Pijoán, con fecha de 20 de marzo de

(9) J. MARÍAS, *Una vida presente. Memorias 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 200-201.

(10) M. GÓMEZ SANTOS, *Espanoles sin fronteras*, Planeta, Madrid, 1983, «Manuel Aznar. La España de hoy. El gran argumento del doctor Marañón», *Diario de la Marina*, La Habana, febrero, 1937, p. 13, nota 13.

1937, desde el Hotel Crillon de Santiago de Chile, cuyo contenido exime de cualquier comentario: «Estoy donde siempre. Pero esta posición no justifica que esté al lado de aquella caterva de asesinos. Yo he estado cinco meses en Madrid, en contacto con ellos, y le aseguro que toda la intransigencia y la pequeñez de espíritu de todos los obispos y de todos los izquierdistas del mundo es poca cosa comparada con la suya. Cuando durante cinco meses he tenido que firmar, pistola al pecho, lo que querían cuatro acólitos de D. Fernanditísimo; cuando he tenido que decir por la radio lo que querían, a las 12 de la noche, entre fusiles, comprenderá usted que todo lo de los otros me parece una broma. Me acuerdo de aquel Primo de Rivera, dictador, que me encarceló, como de santa Teresita» (11).

Esto ayuda a explicar un poco el asomo de orgullo que parece percibirse cuando felicita a su amigo por unos excelentes trabajos que ha leído, firmados por un Pijoán que supone hijo suyo y añade: «El mío está en el frente: con Franco, claro» (12).

También los dos hijos varones de Ortega han vuelto de París para incorporarse al Ejército Nacional. Miguel, ya médico, como Alférez de Sanidad. José, como artillero. En el pensador se ha producido una decepción semejante. Tras las elecciones para las Cortes Constituyentes, Marañón le había escrito: «No me deja el pensamiento de que hemos de decir algo al país, en estos momentos. Hemos sido una fuerza grande para traer la república y hemos dado un sentido más alto que el que había hasta entonces al movimiento: Ahora se hunde, precisamente, ese sentido de dignidad... Nuestro nombre ha sido la garantía para centenares y centenares de votantes: muchos más de los que están en nuestras listas; y no han votado para esto. Sin que nos asustemos de lo que es inevitable en una revolución» (13). En septiembre de 1931, Ortega publica «Un aldabonazo» en *Crisol*: sí, se entiende la desilusión general y que se repita «No es esto, no es esto».

Sin embargo, le estaba costando aclararse. Es cierto que había rechazado la Banda de la República, que el Gobierno pretendía imponerle el 14 de abril en 1935. Pero todavía después del triunfo del Frente

(11) GÓMEZ SANTOS, *op. cit.*, pp. 94-95. El personaje citado debe de ser D. Fernando de los Ríos, al que, por lo que tengo oído a persona de absoluto fiar, Ortega solía referirse llamándole «el pobre Fernando».

(12) *Ibid.*, p. 104.

(13) *Ibid.*, p. 119.

Popular, muy poco antes ya del Alzamiento, le visitan dos jóvenes devotísimos de su persona y sus ideas, un estudiante de Arquitectura y un Oficial del Ejército, y quizá valga la pena reproducir la referencia de la entrevista, que da el primero: «Para reforzar el entendimiento por Ortega de lo que José Luis le acababa de decir, le relaté yo a aquél, el ataque sufrido por Quadra-Salcedo recientemente en la Plaza de Santa Ana, en que fue brutalmente apaleado por oponerse a quienes gritaban ¡Rusia sí; España no! A esto contestó Ortega en forma inusualmente irritada:

»—¡Bueno, bueno...! Es que decir ¡Viva España! como expresión de una idea, obliga a que, previamente, nos pongamos de acuerdo en qué cosa es esa España que queremos que viva. Muchos pueden estar de acuerdo, o no, según la España de que se trate...

»No recuerdo si alguno de nosotros, José Luis o yo, aclaramos que ese ¡Viva España! se dio por nuestro amigo Quadra-Salcedo ante una negación de España. Más aún, ante la desaparición, para la voz "España", de todo sentido y significado que supusiera algo diferente a la Rusia Soviética. Lo que sí recuerdo es que José Luis y yo nos pusimos de pie y saludamos cortésmente a Ortega al despedirnos.

»También recuerdo que Ortega tenía un gesto enormemente entristecido, algo en su semblante nos decía que no se sentía muy satisfecho de sus palabras y que le sorprendió que diéramos por terminada nuestra conversación. Al darme la mano sentí, por la lentitud y la vacilación con que, al fin, la retiró, que él esperaba, deseaba, poder hablar más con nosotros, hacerse entender bien por nosotros» (14).

Pero llega el momento y en 1937 añade a *La rebelión de las masas* un *Epílogo para Ingleses* donde, sin distinguos ni necesidad de consenso alguno, escribe: «Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifestos, a hablar por radio, etc., cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad...»

«Hace unos días, Albert Einstein se ha creído con "derecho" a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Albert Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado

(14) G. ÁLVAREZ DE SOTOMAYOR, *Relatos apasionados de un tiempo de guerra*, Imprenta Aguirre, Madrid, 1987, pp. 62-63.

en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel*» (15).

Viga en el ojo ajeno y en el propio. El «no es esto», acaba imponiéndose. Pero el cántaro ya estaba roto. Dolorido y amargo, el reproche es inevitable. Excepcionalmente expresiva, por la significada personalidad de los interlocutores, resulta la entrevista con Julián Marías que publica Tom Burns Marañón: «Debe de ser muy difícil para Marías reconciliar la pasión que tan sincera y hondamente siente por sus héroes de aquella generación con el juicio histórico, que va formando al paso del tiempo, sobre el fracaso de una república que comenzó su andadura entre los humos y las histerias de la quema de los conventos».

«Yo creo que Alfonso XIII cometió errores, sin duda. No supo conseguir la adhesión de muchos intelectuales... Pero creo también que ellos —e incluyo en ellos a los mejores, a su abuelo, a Ortega y no digamos a Unamuno, por los que tengo verdadera veneración y entusiasmo— tuvieron todos ellos una cierta ligereza».

«Y quizá no pensaron suficientemente en qué manos se iba a poner el país. No pensaron suficientemente si se podía confiar en los equipos que iban a tomar el poder en España e iban a dirigirla».

«Estaban defraudados, estaban preocupados y pronto estuvieron angustiados. Y yo pienso que siendo hombres de gran decencia y de gran talento deberían haber podido prever algo» (16).

Ni la mínima sombra de este acerbo reproche puede alcanzar a García Morente. Para mí, que he sentido también la emoción de contemplar aquellas aguas, tiene un valor especial la anécdota que recogen sus hijas sobre el periplo por el Mediterráneo que, organizado y dirigido por él, hizo el año 33 un numeroso grupo de estudiantes de Filosofía y Letras y Arquitectura: «Varios de ellos escribieron sobre ese famoso crucero. Permitidnos que nos fijemos en este recuerdo, para nosotras inédito, que recogió Guillermo Díaz-Plaja poco antes de su muerte, en la obra titulada *Entre la vida y los libros*, el capítulo: *Hace cincuenta años* (pág. 74).

(15) J. ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Rev. de occidente, Madrid, 1964, t. IV, pp. 306-307.

(16) T. BURNS MARAÑÓN, *Conversaciones sobre el Rey*, Plaza y Janés, 2.^a ed., Barcelona, 1995, pp. 27 y 32-33.

“Una noche, ya mediada nuestra navegación, nuestro navío había acabado de franquear el Estrecho de Corinto. Navegábamos, pues, por el Golfo de Lepanto. Por la noche, al terminar la cena... Don Manuel García Morente con la palabra sabia que siempre le caracterizaba, nos recordó el lugar de nuestra singladura y nos convocó para que... subiéramos todos al puente de mando... Veíamos al viejo profesor enhiesto y silencioso, llevando en la mano su salacof de excursionista... el silencio por un momento se impuso al rumor del oleaje. Don Manuel parecía crecer en la penumbra y de pronto se oyó enérgico y a la vez tembloroso, este grito repetido: ¡España, España, España!”

»Y volviendo a su voz natural le oímos decir sencillamente: “Esto ha terminado. ¡Bajemos!”» (17).

No consta que se hubiese considerado obligado por nada a ponerse previamente de acuerdo con nadie en qué cosa fuera esa España que con emocionado orgullo evocaba. Sólo una anécdota, pero muy expresiva. Su conocimiento ayuda a entender la actitud y trayectoria del profesor en los años inmediatamente previos y posteriores, aunque hubiese pertenecido a la Institución Libre de Enseñanza desde 1908, cuatro años antes de su doctorado. Alguna vez, por cierto, se refirió a su sectarismo de hierro con guante de seda; su extremado arte para tirar y esconder. Y entre sus colaboraciones en la *Revista de Occidente*, quizá convenga recordar su recensión del libro de G. Popoff, *Tscheke. Der Staat im Staate*, dando ya en la primavera de 1925 temprana noticia de un organismo, cuyo nombre se difundiría trágicamente en la España roja. Algunas cosas, después, le llegarían más de cerca, pero no de nuevas.

En carta a un amigo, que el P. Iriarte publica, sin revelar el destinatario, fijó su antigua posición de ideas y conducta en este orden: «Yo, en efecto, no he hecho política jamás. Fui subsecretario con la Monarquía (Gobierno Berenguer). Fui decano por *unánime* designado (sic) del claustro. En el decanato hui como de la peste de toda política. Por dos veces me negué a proceder contra determinados catedráticos (entre ellos N) y determinados alumnos. Por esta razón —y otras— quisieron asesinar me los de la FETE en septiembre de 1936, en Madrid. No pertenezco a la Agrupación al Servicio de la República por la sencilla razón de que no era yo republicano; acababa de ser subsecretario

(17) GARCÍA MORENTE, *Escritos...*, «Epílogo. García Morente, nuestro padre», por M.^a Josefa y Carmen García Morente.

monárquico y seguí siempre creyendo que la República acabaría mal. Lo dije muchas veces» (18).

Pero nada tan expresivo como su carta al General Dávila, Presidente entonces de la Junta Técnica del Gobierno español:

«...Encontrándome en Madrid en fecha 18 de julio próximo pasado, presencié con admiración e íntimo alborozo las primeras manifestaciones de la patriótica actitud adoptada por nuestro heroico ejército en defensa del orden, de la disciplina social, de la unidad patria y de la independencia nacional...

»Primeramente, un decreto de Instrucción Pública me destituyó del cargo de decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, decreto que considero nulo, no solamente porque no reconozco al Gobierno que lo dictó...

»A mediados de septiembre supe confidencialmente que se había constituido en el Ministerio de Instrucción Pública una comisión encargada de depurar (tal era la palabra usada) el profesorado universitario. Esa comisión propuso la cesantía del cargo de catedrático de varios catedráticos de la Facultad de Filosofía y Letras. La lista iba encabezada con mi nombre.

»No ignora V. E. el peligro mortal que en aquellos días representaba el hecho de ser declarado nominalmente cesante en la *Gaceta de Madrid*. A ese hecho seguía invariablemente el asesinato domiciliario por las hordas marxistas o anarquistas. ...Atravesé la frontera francesa, llegando a París el día 1 de octubre.

»Sin perder minuto, hice una visita al Excmo. Sr. D. José Quiñones de León, para ofrecer incondicionalmente mis modestos servicios a la causa del orden, de la paz, de la cultura y de la gloria de España. Tuve la fortuna de que el Sr. Quiñones aceptase mis ofrecimientos: y desde ese día trabajo aquí, en París, en servicios de Prensa y Propaganda, y en las actuaciones que me facilitan mis numerosas amistades en este país y mi conocimiento de la lengua y la cultura francesa.

»Por el momento, no me es posible regresar a España...

»Pero las circunstancias variarán completamente tan pronto como Madrid sea ocupado por nuestro glorioso Ejército. En ese momento comprendo que mi presencia en la capital ha de ser muy conveniente para ayudar, en cuanto me sea posible, a la reconstitución urgente de la enseñanza universitaria... y atendiendo a mis deseos y a mi deber, me per-

(18) IRIARTE, *op. cit.*, p. 18.

mito suplicar que me remita por el conducto del Sr. Quiñones de León un salvoconducto con el cual pueda trasladarme a Madrid tan pronto como esta capital sea ocupada por las fuerzas del Ejército Nacional. Dios guarde a V. E. muchos años. ¡Viva España! París, 23 de octubre de 1936» (19).

Morente, Decano legalmente elegido, está dispuesto a volver a su trabajo universitario en Madrid tan pronto como sea posible. El Profesor Besteiro, digno sin duda después, en la derrota, se había prestado entonces a sustituir al compañero «depurado», aceptando el arbitrario nombramiento de la autoridad ministerial. Durante el acto de entrega del decanato a su sucesor, precisamente, le llegó la noticia del asesinato de su yerno, «ingeniero de montes, luego ingeniero geógrafo», «don Ernesto Bonelli Rubio, ingeniero geógrafo, que prestaba sus servicios en la estación sismológica de Buenavista, a 4 kilómetros de Toledo» (20).

Tiene interés, en todo caso, lo que cuenta el entonces aún no Catedrático D. Manuel Mindán, ya sacerdote, acosado y fugitivo por el Madrid rojo, del que consiguió salir con vida: «Me creí en el deber, a pesar de las circunstancias, de ir a ver a D. Manuel para asegurarle mi adhesión e intentar disculpar a Gaos. Lo encontré triste y abatido: hacía poco habían asesinado a su yerno, militar en Toledo, y había quedado viuda su hija Mari Pepa, y huérfanos dos nietecitos de corta edad. Cuando hablamos de Gaos se indignó y casi le saltaron las lágrimas, y cuando quise excusarle diciendo que él había votado en contra, me contestó: “Mindán, jamás en una comisión presidida por mí se hubiera condenado a Gaos, porque en un trance así yo hubiera dimitido”.

»Me enteré entonces, que aquel mismo día se presentó en su casa nervioso y asustado el Sr. Ágreda, oficial mayor de la Secretaría de la Facultad; sacó una bolita de papel del bolsillo del pantalón y se la entregó marchándose rápidamente sin esperar respuesta. D. Manuel la desenrolló y vio escrito: “Deje su domicilio porque corre peligro”. Cuando le pregunté si sabía quién se la había enviado me contestó que le había parecido la letra de D. Julián Besteiro» (21). Espeluzna; pero hasta Besteiro alcanza ya el miedo.

(19) IRIARTE, *op. cit.*, pp. 35-37.

(20) GARCÍA MORENTE, *Ideas...*, «El “hecho extraordinario”», p. 66. IRIARTE, *op. cit.*, «Carta al general Dávila», p. 36.

(21) M. MINDÁN MANERO, *Testigo de noventa años de historia*, Zaragoza, 1995, pp. 335-336. Preguntado el P. Mindán sobre el llamativo error de atribuir la profesión de militar al Sr. Bonelli, el yerno de D. Manuel García Morente, me dice que es una idea que siempre había tenido, sin conocer en realidad su fundamento ni origen.

Morente está con el Alzamiento, colabora con esperanza, y se dispone a emplearse otra vez en la reorganización de la Facultad. Para eso pide el salvoconducto. Pero el Espíritu Santo se cruza en su camino durante los ásperos nueve meses de soledad y angustiosa espera de sus hijas y nietecillos en París a que le somete el Gobierno, sin que le valga su buena relación con el Dr. Negrín: los dos asistían a la tertulia de D. Santiago Ramón y Cajal, en cuya nómina figuraban, entre otros, Hernández Pacheco y Cabrera y, por cierto, también mi abuelo Ramírez Ramos. El giro esencial que da su vida —regreso a la fe, vocación al sacerdocio: «mi nuevo ser de cristiano y aun de futuro sacerdote»— hará que la Facultad no recupere ya a su mítico Decano. Ahora es un sacerdote atraído por una vida de contenido más directamente religioso, de mayor retiro y oración. Yo mismo se lo escuché, en privado. No obstante, vuelve a la Universidad, como profesor: «¡Sabe Dios lo que me costó y me cuesta subir a la cátedra por entre las sonrisas y hablillas de muchos! Pero, como agrade a Jesucristo, que en el abandono me consoló tan maravillosamente, todo lo sufro con gusto» (22).

Y no era sólo la cátedra. Recuerdo la estremecedora apostilla que puso una noche en la Diocesana de Acción Católica a las palabras de un muchacho —Alberto Ullastres, recordaba Jaime Delgado— que había terminado su intervención resumiendo que lo importante es hacer la voluntad de Dios. «Exactamente, repitió D. Manuel: la voluntad de Dios». Y después, no habló como siempre. Parecía ajeno a la habitual delectación, el sólito nexo cordial que establecía con sus oyentes. Su verbo parecía más bien manifestación espontánea de un discurso interior autónomo, sin intervención personal alguna. Y nosotros fuimos escuchando atónitos cómo, contra su inclinación, que le llevaría a retirarse para hacer oración y arreglar sus cuentas con Dios, se veía constantemente traído y llevado con cualquier pretexto de acá para allá, a dar conferencias en todas partes y ante todos los públicos, para que la gente viera bien de cerca a un catedrático ya mayor, que con mucha vida y afanes y estudios a la espalda, se había hecho sacerdote, «como se lleva de una cadena de feria en feria al oso de los gitanos, para que todos lo vean bailar».

Sigue siendo un catedrático. Conserva la actitud, el gesto, los ademanes, el tono del profesor seglar, a pesar de la sotana y el breviario, incluso del roquete, predicando desde el púlpito en una novena a la

(22) IRIARTE, *op. cit.*, pp. 12-13.

Inmaculada: «La belleza de María se puede entender en dos sentidos...», dice, como podría distinguir en clase entre las acepciones de *categoría*, o *trascendental*, en Kant y Aristóteles. Pero algo en su intimidad ha cambiado radicalmente y su conocida energía de otros tiempos la ha trocado por la mansedumbre del hombre de Dios, consciente de que la soberbia es el pecado fundamental (23).

En uno de los dos años que estudiamos con él, recordando la tradición mariana de la Universidad española, se nos ocurrió sugerirle que durante el mes de mayo rezásemos el *Angelus* al comenzar la clase que empezaba a mediodía. Lo malo fue que era tiempo aún del *Regina coeli*, y Morente, aún poco avezado, no se lo sabía bien. Hubo de buscarlo en el breviario, y lo hizo sin el menor gesto de contrariedad ni impaciencia: Como ilustrando los versos de León Felipe: «No sabiendo los oficios los haremos con respeto». No, nunca rezaría «como el sacristán los rezos». Sabido es que nunca subía al altar —*Introibo ad altare Dei*— con los zapatos que traía de la calle.

Alguna vez le sale el genio «que dicen que antes tenía...». Es conocida la anécdota, que Rafael Gamba relata, de los tres estudiantes, Carlos Castro, Pepe Cepeda y Jaime Delgado, que pretendían que les examinase el propio Morente y no el profesor cuyo grupo habían abandonado por sí y ante sí, sin contar con nadie. Prontos y decididos, no se les ocurrió nada mejor que, otra vez sin trámite previo, presentarse en su casa a primera hora de una calurosa tarde dominical de junio. Cuentan que se demoró un poco la respuesta hasta que al fin apareció en lo alto de la escalera D. Manuel en persona, con su ya no abundante cabello revuelto y ajustándose el alzacuello con gesto de indignación: Le habían levantado de la siesta. El primer impulso estaba patente: Fulminar a los atrevidos... Pero de pronto la situación dio un giro inesperado. Morente mira hacia abajo, ya de otro modo; sus manos se posan sobre el pecho con los dedos muy abiertos, en ademán característico y parece reparar en su sotana. Del brusco «¿Qué pretenden?» inicial pasa a un «¿Qué querían?, no digan que no les atiende», mucho más soportable. Desde la puerta ha descendido unos peldaños y los empuja suavemente hacia el interior de la casa. Les hace tomar asiento en su cuarto de trabajo. Carlos Castro observa que allí tiene un Cristo de Velázquez; en las estanterías la *Revista de Occidente*, el Walter Goetz y todas sus traducciones... Les pide que le perdonen. Se queja de que todo

(23) IRIARTE, *op. cit.*, p. 198.

el mundo recurre a él para todo. Lluve efectivamente sobre mojado. Unos días antes otra muchacha, con el mismo problema de exámenes, le había hecho objeto de un asalto semejante. Ella había escogido la sacristía de la capilla del convento, cuando acababa de dar la bendición. «A nadie se le ocurre venir a decir “¡Sr. Morente, aquí tiene V. media docenita de huevos!”».

Fue una entrevista sin mayúsculas ni temas trascendentes, tensa pero cortés, de interés máximo. Se le veía el genio. Castro piensa, y comparto su idea, que lo grave no había sido caer a la hora de la siesta, sino la irrupción en su vida privada, la violación de la intimidad. Como fuera, al día siguiente, en el tablón de anuncios de la Facultad, se informaba de que a petición de D. Manuel G. Morente, los alumnos se examinarían con los profesores a cuyas clases hubiesen asistido. Después, los tres obtuvieron la máxima calificación.

Teníamos pues entero al Morente de antes, aunque «en cierto sentido» fuera otro, porque la gracia afina la naturaleza, no acaba con ella. No se rompe la continuidad. D. Manuel está allí con su formación intelectual abierta y su concreta biografía. Sigue combinando el rigor y la ironía con el tono coloquial. Antes de la guerra, por ejemplo, se sonreía burlón al despedirse de sus alumnos ante las «Vacaciones de Primavera», que es como entonces se llamaban oficialmente las de Semana Santa. A nosotros nos anunció que suspendía las clases por unos días, porque iba a prepararse para su ordenación, «que no es como ir a tomar café con unos amigos».

Me recibió una tarde en su cuarto de trabajo. Había terminado el curso, y yo la carrera, y le iba a entregar mis cuadernos de apuntes puestos en limpio, que le había ofrecido respondiendo a su deseo. «A veces, en clase, en el esfuerzo por aclarar la explicación, surgen aciertos de expresión que no se consiguen ante la cuartilla en blanco». Le expuse mis reservas sobre que le fuesen a ser de algún provecho, por aquello de la ininteligibilidad de mi letra. Echó un vistazo a unas hojas y, creo que por primera y única vez en mi vida escuché, feliz, que se entendía perfectamente. Dios se lo haya pagado.

Aproveché para pedirle consejo sobre la continuación de mi aprendizaje: «Estúdiese un buen manual escolástico y vaya leyendo la obra completa de un filósofo moderno —me dijo—: búsquese uno que no sea demasiado extenso». Se trataba de marcar un objetivo asequible.

En la raíz del pensamiento moderno anida el recelo, la suspicacia, el temor a errar. Durante casi dos siglos se encoge el horizonte de la filo-

sofía, que reduce su ambición a la búsqueda de un saber garantizado: Bacon, Descartes, Locke, Kant: *Novum organum* (1620), *Discours de la méthode* (1637), *An essay concerning human understanding* (1690), *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Morente hacía notar el cierto paralelismo que guardaba el añadido explicativo al título cartesiano, *pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, con el que San Ignacio había puesto (1548) a sus *Ejercicios Espirituales, para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea*.

Descartes da con un criterio de seguridad máxima, pero con un campo de aplicación muy limitado: el conjunto de seres ideales que constituyen la matemática. La «claridad y distinción» exigen eliminar del horizonte todo cuanto no sea pura y rigurosa cantidad abstracta. El universo entero se reduce a un díptico compuesto exclusivamente de pensamiento y extensión: yo y unos productos míos, mis abstracciones.

Y no son más alentadores los resultados del empirismo: Sólo la noticia singular de los sentidos. Si el racionalismo alcanza un conocimiento muy seguro, el empirismo lo da muy inmediato: impagables ambos, pero, aparte del escaso crédito que la experiencia merece, insuficientes.

Porque el interés del hombre va más lejos. Quiere saber de una eventual realidad ajena, trascendente, autónoma, en la que él mismo puede estar implicado. No le basta ni un saber del saber, ni una concepción *mere* científica, físico-matemática, positivista, del universo. Quiere noticia también de las cosas y sus valores, el sentir y el querer, el bien y el mal, y el amor, o el miedo, la libertad, los límites de la muerte, y Dios.

Por eso los vitalismos. D. Manuel venía de Kant y andaba a vueltas con Bergson, Scheler y Ortega: «El realismo conoce sólo la realidad exterior de las cosas e ignora la intimidad del yo; el idealismo, en cambio, desconoce las cosas y lo reduce todo a la subjetividad del yo. Pero ambas realidades, el yo y las cosas, son inseparables y se dan en una sola y única realidad radical que es la vida...». Como a Gamba, se me grabó también fijamente que, a los pocos días, volvió a surgir incidentalmente la vida como realidad primera. Entonces se detuvo un instante y, como hablando consigo mismo, le oímos: «... Bueno, *la vida*, al fin y al cabo..., una abstracción más» (24). Como Gamba, creo que aquella frase constituye su veredicto definitivo.

(24) GARCÍA MORENTE, *Ideas...*, «Estudio Preliminar» de R. GAMBRA, pp. 55-56.

Tengo para mí que la obligada atención a Santo Tomás y Aristóteles en el Seminario fue para él como un súbito golpe de luz, una revelación. El conocimiento tiene que adaptarse al objeto, lo poseído, el ser. La concepción del ser, por eso, condiciona, es fundamental. Aristóteles decide la vieja cuestión entre Parménides y Heráclito: ni el ser es puro cambio, inasequible a la razón; ni singular, compacto e inmóvil, muy adecuado para su manejo por la razón, pero abiertamente opuesto a la experiencia. En el libro IV de la *Metafísica* escribe: «El ser se dice de muchas maneras». No es unívoco, ni equívoco; sino análogo. Y el conocimiento ha de plegarse sin pretexto alguno, ni regateo, a la realidad. Primacía del ser.

Esta afirmación parece haber iluminado a Morente: Hay variación, pero no todo es puro devenir: la razón tiene un punto de apoyo, el mismo que le permite la intelección de la variedad: el ser siempre subyacente. Hay encuentro entre la razón y el mundo empírico, es posible la intelección de las cosas reales en su pluralidad y en su cambio. Las modernas doctrinas monistas, deslumbradas por la evidencia, dan cuenta cada una únicamente de una sola región o aspecto de la realidad, el que se adapta al canon único de conocimiento elegido e impuesto. Ello las hace muy aptas para su brillo en sociedad y difusión; llegado el caso, para su aplicación política; pero nunca dejan de ser insuficientes y abusivas, fascinantes inaceptables simplificaciones en una región del ser que no las tolera. Y podrían convertirse en simplezas. Hay un caso genial y paradigmático —lo cortés no quita lo valiente—, y por ello decisivo: La *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677, de Spinoza. Después se han dado otros, tanto más difundidos, influyentes y populares cuanto de infinita menor estatura.

A Morente, creo que, sintetizando, tendríamos que agradecerle varias enseñanzas: Y la primera es, sin duda, el ejemplo intelectual y cristiano de su vida, excepcionalmente documentado por él mismo: *El «hecho extraordinario»*, la carta de septiembre de 1940 a su director espiritual, D. José María García Lahiguera, sólo publicada tras su muerte, «constituye, a mi juicio, una de las obras de más profundo valor autobiográfico que ha producido el espíritu humano después de las *Confesiones* de San Agustín», dice Rafael Gambra (25). Sin duda. A distancia, pero de gran interés para el caso me parece además, porque completa el dibujo, la *Reforma de vida*, diario de sus *Ejercicios Espirituales*,

(25) GARCÍA MORENTE, *Ideas...*, «Estudio Preliminar» de R. GAMBRA, pp. 14-15.

comenzados a los pocos días, donde la tensión religiosa se resuelve en humildad —elegancia y fundamento de toda virtud—, sin celar en nada la excepcional finura de espíritu en él conocida que se revelaba en toda expresión de su persona. En la composición de su biblioteca, por ejemplo, como pude apreciar cuando, meses después de su muerte, ayudaba al Profesor D. Juan Francisco Yela Utrilla a su no sé ya si catalogación también, desde luego tasa, para su adquisición por la Facultad.

En el orden estrictamente filosófico ante todo se destaca su inteligente insistencia en la concepción del ser como análogo y el consiguiente rechazo categórico de toda filosofía monista, «cerrada», como él decía: «¿Con qué derecho dices que no hay más ser que el ser físico-matemático?»

»Bien al contrario, en una ontología completa, en una ontología racional y verdaderamente humana, tendríamos que decir que hay varios apartados del ser... hay, por ejemplo el ser espiritual que no es extenso ni mensurable, ni se somete a las matemáticas, y que tiene una estructura ontológica completamente distinta de la que posee el ser físico-matemático. ¿Con qué derecho el espíritu científico se arroga la administración de todos los seres? Administre en buena hora su ser físico, su ser químico, su ser astronómico, que es para el cual tiene sus conceptos hechos, pero los otros seres, los seres espirituales, los seres metafísicos: Dios, el universo en su totalidad, la historia y la vida humana, el amor y el dolor, el placer y todo lo demás no tiene por qué administrarlos la física-matemática; y cuando lo ha hecho como desde el siglo XIX hasta hoy, ha llegado a conclusiones monstruosas» (26).

Más allá de cuantas hasta aquí se han nombrado, hay todavía una última modalidad de ser sobremanera importante, el ser sobrenatural, el mundo de la revelación, que en modo alguno puede quedar en sombra en el gran panorama del saber universal y exige un tratamiento cognoscitivo proporcional y concorde. A una región añadida de realidad, corresponde un nuevo método de conocimiento competente: la fe. En sus conferencias «Análisis ontológico de la fe» y «El espíritu científico y la fe de Cristo», la capacidad de síntesis de Morente ha dejado una diáfana exposición de la insuficiencia del racionalismo, que subsiste larvado en nuestros días; del valor de la doctrina metafísica de la analogía del ente; y del lugar, estructura y sentido de la fe, el razonable modo peculiar de conocimiento, adecuado a un objeto excepcional, graciosamente

(26) GARCÍA MORENTE, *Ideas...*, «El espíritu científico y la fe de Cristo», pp. 164-165.

sobreañadido. Entre manos tenía traducir, al menos, el comienzo de la *Summa Theológica*: «Se titulará *Dios*, por Sto. Tomás, y se leerá muy fácilmente... Como los libros de Ortega... ¡V. conoce los libros del Sr. Ortega!», me dijo un día en el pasillo, al salir de clase. Con un volumen de la *Summa* en la mano lo encontró muerto en la cama su hija mayor, en la mañana del 7 de diciembre de 1942, víspera de la Inmaculada.

El regreso a la fe no ha terminado de llevar a Morente de una filosofía a otra, pero sí da, en cambio, el fruto inmediato de una interpretación de la historia de España. Tiene su explicación. Morente, ni estaba antes de la conversión instalado en un sistema, ni había llegado a otro cuando murió. Nunca *se había hecho*, ni *se había hecho a* una filosofía. Tampoco ahora. Y una de las dos cosas —o ambas— es irrenunciable para quien rechaza una filosofía de confección. Lo evidente es que navegaba por un filosofar más hondo y rico en posibilidades, con un excepcional nuevo faro a la vista y, aun sin llegar a puerto, parecía adivinar las luces de la bocana: «Busca, es verdad, y no sin esfuerzo, el modo de trabar la síntesis entre lo más sano de su antiguo pensamiento y la filosofía tradicional de Santo Tomás de Aquino». Gamba ve bien que, lo que supone un proceso, no puede ser instantáneo.

Otra cosa es su concepción de España, como hace notar con especial agudeza. Aquí no venía de un empeño de búsqueda, sino de una categórica devoción. Ese nombre que pronuncia con fervor sumo tres veces, atardecido en el mar de Lepanto, un día de verano del 33, se traduce de pronto en una clara realidad viva y exacta, llena de luz, de dibujo preciso y colores resplandecientes, como las vidrieras de una catedral gótica encendidas de golpe, en llamarada, por la irrupción del sol. La fe es la clave de un estilo cabal de vida y muerte, un modo de ser, una unidad histórica, un destino tal vez irrevocable, cuyo panorama y sentido esencial escapan al agnosticismo, disolviéndose en un insípido repertorio de vistas parciales o instantáneas inertes.

Resulta instructivo —subraya Gamba— ver cómo un hombre del ambiente liberal y europeizador, «por el hecho de recuperar la fe de Cristo, intuye inmediatamente el alcance religioso de esa trágica ejecutoria histórica que llamamos España, y también la intención profundamente anticristiana y antiespañola de la postura europeizadora liberal». Y trae, con oportunidad, textos de las *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, del propio Morente, que expresan con extremada lucidez su pensamiento: «“El sentido profundo de la Historia de España es la identificación de la Patria con la Religión...” “Los europeizantes

—hombres de poca o ninguna fe— creyeron que los días de la religión católica sobre el planeta estaban contados, y querían que España se *européizara*, lo cual, en su terminología, venía a significar que se deschristianizara". "Aquellos hombres se propusieron un *imposible histórico*, es decir, una empresa en contradicción con la vocación perenne de España..." "Con ello se encerraban en este férreo dilema: o se hundiría a la nación en la negación de sí misma o se hundirían ellos en el fracaso completo de su propósito. Esto, justamente, es lo que hemos presenciado, con los ojos arrasados en lágrimas de sangre, en el escenario político de nuestro país"» (27).

Está clara la sintonía con Menéndez Pelayo: «España evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio... ; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectones, o de los Reyes de Taifas». Y con Ramiro de Maeztu: definición y defensa de la Hispanidad, término constante en sus labios y su pluma. Y con José Antonio Primo de Rivera: la silueta de España y los españoles en la historia se desvanece al olvidar que «el hombre es un ser portador de valores eternos, capaz de salvarse y de condenarse».

Podría sorprender en un hombre educado en Francia y tan viajado por Alemania y sus libros. Pero no se piense en un arrebato sentimental, de unción, de catecúmeno indocto. Morente era, sin duda, un neófito; pero en modo alguno un inexperto desbocado. No sé de muchos intelectuales españoles de su tiempo tan de verdad hechos a dos capitales culturas transpirenaicas. La raíz parece honda y quizá tenga que ver precisamente con sus muchos años de adolescencia y aprendizaje, de formación, en el extranjero: tiempo de ausencia y añoranza, tal vez, a su hora; pero de perspectiva y comparación, después.

Morente, en verdad, nos deja unas páginas llenas de sugerimientos e incitaciones impagables para todos cuantos aguas arriba, contra la corriente y el viento, nos resistimos a la destrucción de esa memoria, ese dolor, esa esperanza que nos obstinamos en seguir amando y llamando España.

Éste es el contenido del libro prologado por Rafael Gambra, seleccionado por él, que ilustra mejor que nada sobre sus preferencias. La obra de Morente es mucho más amplia. Después de 1957 se han reedi-

(27) GARCÍA MORENTE, *Ideas...*, «Estudio Preliminar» de R. GAMBRA, p. 57.

tado algunos escritos y otros se han publicado por vez primera. Desde hace unos meses, gracias al trabajo de los profesores Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira disponemos por fin de su obra completa, distribuida en cuatro volúmenes; pero creo que aquí está lo fundamental de la enseñanza que, como en la inmensa mayoría de los que le escuchamos, ha gravitado siempre y de modo esencial en Rafael. Siempre me ha sido grato encontrar la noble huella de Morente en muchos de sus diversos escritos, pero puesto a concretar, destacaría primero, según se revela ya desde el tema y el título, su espléndida tesis doctoral, *La interpretación materialista de la historia*, publicada por el CSIC en 1946; después su *Historia sencilla de la Filosofía*, mucho más de leer que de escribir, que con más de veinte ediciones en España, cinco en Portugal y una en México, hasta la fecha, obliga a catalogar a su autor como inteligente y atento discípulo de nuestro maestro.

No hay proporción entre la hondura de la huella y el volumen de una obra que el singular perfil de los últimos tramos de su vida hizo que apenas quedase más que incoada, cuando tanta esperanza lucía. Está claro la extremada diligencia con que Morente se daba a la cátedra y a cualquier trabajo apostólico que le reclamase en su entorno, según queda dicho y bien ilustrado. Pero en su porte y talante, manteniendo la estampa de dignidad esencial que definía su persona, de hombre de autoridad que todavía era, no costaba advertir que estaba por encima de sí mismo. Tenía muy meditado a San Agustín: «*Fecisti nos ad Tè et inquietum es cor nostrum, donec requiescat in Tè*». Percibe su misión y se esfuerza; pero su íntima inclinación tiraba por otros derroteros, hacia el definitivo sosiego al que todos estamos convocados, que el Señor no tardó en concederle.

13. GAMBRA Y EL REENCUENTRO DEL TIEMPO.

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERÓN
De la Universidad Complutense de Madrid

Un libro homenaje es un acto de justicia. Al menos así lo era en su sentido exacto. Darle a uno lo que se merece. En el caso de un profesor hacer justicia a su obra y a su magisterio. Lo deben hacer los discípulos y los colegas, los conocedores en general de la obra del homenajeado. Pero una vez que el Estado lo ocupa todo, el libro homenaje pierde su sentido y pasa a ser algo así como un híbrido de trienio y oportunidad de publicación para oposiciones. Y es un pálido reflejo de lo que la Academia quiere que fuera. Por ello el libro sólo mantiene su sentido en los lugares marginales al Estado. Allí donde el que escribe no es propagandista de ningún Estado, presente o por venir. Ni es un chantajista del mismo. Es decir, donde no hay intelectuales.

En estos lugares puede ser también un acto de amistad. Que no niega sino incluye a la justicia. Pues donde hay amistad no se echa de menos la justicia. Y sólo en la amistad surge el conocimiento, encarnado en una tradición, y no desencarnado, deshumanizado, como pensaron esos racionalistas que tan poco gustan a Gambra. Amistad que supera la división generacional que es la que más ha ayudado a manipular al hombre. Sólo en esta superación cabe el conocimiento, sobre todo, el conocimiento moral. No hay conocimiento sin maestros. Magisterio cercano preferentemente, pero también lejano, es decir, mediante el ejemplo. Frente a éste: el conflicto generacional: «Con-

secuencia de esta aceleración hoy vertiginosa del acontecer histórico es lo que se conoce en nuestros días con el nombre de "conflicto generacional", cuyo alcance es universal. La mutación ha llegado a ser tan rápida que padres e hijos no encuentran ya un mundo espiritual y valoral que compartir, ni mucho menos resulta posible la continuidad en una misma labor o empresa. El joven interpreta entonces su juventud, no como un estado o situación, sino como una cualidad (por valernos de las categorías aristotélicas), y la utiliza como bandera y aun como arma arrojadiza. La demagogia ambiental encontrará en este nuevo frente de oposición cronolátrica un campo ubérrimo para sus fines» (*El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1985).

La tradición a la que pertenece Rafael Gambra gusta del ejemplo frente a la idea, nunca admira la Fraternidad ni levanta un sólo monumento a la Solidaridad, se detiene ante la imagen de madera de un frailecillo italiano o ante los huesos de un apóstol. Como dice la Elena de Waugh, antes la humilde tumba de S. Pedro que una fastuosa basílica a la Sabiduría. Por eso, en ella, debemos homenajear al hombre y a su obra. Y a ambas en cuanto vinculadas a quien sólo merece, en sentido estricto, el título de Maestro.

El homenaje tiene demasiadas veces el carácter de rescate. En estos casos, no se une al coro de una moda intelectual. Busca conducir al lector a una obra. Teme empañarla, no ser capaz de recoger la riqueza que ha conocido. Por eso, si el lector tiene poco tiempo, como ocurre con harta frecuencia entre nosotros, con esa falta de tiempo que nos produce el poderoso para evitar todo pensamiento, que deje estas líneas y se vaya a leer *El Silencio de Dios*, y si el editor tiene poco dinero, ese poco dinero que nos deja el Estado que nos administra el tiempo y el dinero, que no edite estas páginas y reedite *El silencio de Dios*.

No tener tiempo no es causa sino síntoma. No tenemos tiempo porque nos lo han quitado. Más bien nos lo han cambiado. Nos quitan nuestro tiempo y nos imponen un tiempo exterior. Siempre ha temido el hombre ese desbaratarse en el tiempo que implica perder la propia vida. Siempre ha buscado la permanencia, aunque fuese una efímera permanencia de poder detenerse a contemplar lo que nos rodea, y decidir, aunque fuese una pocas veces. El robo comenzó quitándonos el pasado y lanzándonos al futuro. «Naturalmente, lo que gana la vida en aceleración lo pierde en intensidad y en profundidad. Ni el dolor ni el goce de la conquista son comparables en un régimen de cambio vertiginoso a lo que son en un régimen de estabilidad humana. El hombre

se acostumbra al cambio y contempla con creciente indiferencia cuanto le rodea y adviene. El futuro se hace pasado casi sin sentirse como presente. Ni la tragedia ni el goce místico son de nuestra época. Ello es debido a que el principal factor de contención para esa especie de erosión aceleradora de la experiencia humana estribaba precisamente en aquel espontáneo enfrentamiento entre un tiempo interior de la propia vida, al que el hombre se apega, y un tiempo exterior y cósmico, al que el hombre resiste. Anulada esta tensión, la puerta queda abierta para todas las mutaciones, experiencias y también para todos los dirigismos, mentales o políticos» (*El lenguaje y los mitos, op. cit.*). El futuro, así entendido, no nos pertenece en cuanto es inevitable. Este futuro sustituye al propio presente, eliminando sus dudas en una labor constructiva basada en la pretensión de la racionalización. El proceso ha exigido la eliminación del hombre concreto, sustituido por la idea. De las libertades concretas, tan queridas, tan añoradas en nuestra Patria, en nombre de la Libertad. Del hombre virtuoso por la Virtud; recuerdan, la Virtud de Robespierre. Del Amor por la Filantropía, esa particular forma de amar a los antropoides, en afortunada frase de Chesterton: «Tan irreales son los llamados "derechos del hombre" como la filantropía o amor indiscriminado a la humanidad. Se ama a las personas o cosas concretas que de algún modo hemos hecho nuestras —se puede amar a todo prójimo por el amor concreto y personal a Dios—; se posee la propia libertad —capacidad concreta de obrar o de hacerse respetar— y se goza del derecho que personal o colectivamente hemos sabido ganar o, al menos, defender. Tal es "nuestro mundo", actualización de potencialidades en intercambio con otros seres que nos perfeccionan, precisamente por otorgar contenido y sentido a nuestra existencia» («El exilio y el Reino», *Verbo*, 231 (1985), pp. 73-94). En definitiva se pierde la tradición, eso que nuestros mayores nos han legado y nosotros debemos mejorar. Magníficamente explicada por Gambra, de la única forma que se puede explicar una tradición, desde su vivencia, desde un amor concreto y permanente.

De la idea procede la ideología, ese mal sustituto de la tradición que no rinde cuentas de la realidad demasiado ocupada en reconstruirla. No nos referimos tanto al concepto marxista, bien reseñado por Gambra: «En su empleo actual significaba sistema —o conjunto coherente— de ideas. El derivado ideólogo poseía ya una cierta connotación peyorativa al calificar con él a quienes juzgan y razonan sobre puras nociones abstractas, sin apoyo en la experiencia real. En el mismo sentido los ingles-

ses descalifican un juicio o una opinión diciendo de ella que es un punto de vista teórico» (*El lenguaje y los mitos, op. cit.*). Nosotros nos referimos a la reconstrucción idealista que encubre una voluntad de dominio, de alejamiento de lo real, siendo, en este sentido, el marxismo la ideología por excelencia. Y así, y a lo largo de nuestra vida, encontramos multitud de personas de firme ideología que carecen de una sola idea. Y personas desleales, avariciosas, incapaces de sentimiento humano profundo, capaces de perder hasta la vida o emocionarse hasta el llanto en nombre de la ideología. Quienes no fueron al entierro de su padre ni a la comunión de los hijos de ninguna de sus sucesivas o simultáneas compañeras agarran la mano de cualquier desconocido o se queman los dedos mientras sostienen su mechero de propaganda política oyendo «abre la muralla» —o «la puerta de Alcalá»— que la ideología, como todo, también se ha horterizado.

Hay ideologías de predicción concreta. Preveían un paraíso más o menos concreto y más o menos cercano. Les pasa lo que a las predicciones del fin del mundo. Llega el día y no se acaba el mundo, porque a Dios no le da la gana; que es al único que le puede dar la gana de que se acabe el mundo. Y tampoco llega el Paraíso sino más bien el Infierno, un Infierno inimaginable, peor por menos divertido del que imaginaron Dante o C. S. Lewis. Un infierno sin Gerión, Malebranche o Scarmiglione pero con Beria o Heidrich. Y esas ideologías se derrumban con la obra que engendraron.

Hay otras ideologías más hábiles, cambian de Paraíso como los «famosos» de pareja. Realmente se dedican a que identifiquemos cualquier cosa con el Paraíso a fuer de ocultar la realidad. Así, según ellas, el Estado que oprime a España se llama Estado del Bienestar. Éstas son las que subsisten. Las que olvidó matar aquel amigo nuestro que mató a las ideologías, frente al criterio de Gamba que siempre las ha visto muy vivitas y coleando. Como el liberalismo y la tecnocracia, que son la ideología de que no son ideologías. De nuevo con Gamba: «Esta connotación marxista del término ha influido, como muchos otros, en el lenguaje y en la mentalidad de quienes no son o se consideran marxistas. Así, la llamada “era de los tecnócratas” (el supuesto gobierno de las cosas y por las cosas), ha sido siempre precedida de una campaña de descrédito de las ideologías, que se reservan al ámbito universitario al modo como el protestantismo y el liberalismo recluyeron la religión en el ámbito de las iglesias» (*El lenguaje y los mitos, op. cit.*). Ideologías del desasistimiento, que aíslan al hombre y dicen aceptarlo mientras per-

manezca aislado, es decir, en cuanto no pretenda acudir con sus recuerdos, sus convicciones, su tradición. Sólo éste, el hombre libre, el que recuerda el Reino donde surgió es excluido del ámbito de la total aceptación que predica la sociedad abierta. Por eso Gamba, intransigente, es un excluido —qué bien suena intransigente en el lenguaje de Gamba, no modificado en la manipulación del lenguaje—, un excluido no es un exiliado. En nuestro mundo el incluido, el aceptado, es arrojado al permanente exilio del desbaratamiento en el tiempo exterior. Ése es el que el hombre teme diluirse. «En exilio no se está sólo a causa de una imposición de destierro por vía de castigo, como Adán y Eva al salir del Paraíso, o como Ovidio al abandonar Roma, ni tampoco sólo por los lazos vivos de amor y esperanza que unían a nuestro propio mundo, al Reino. Se puede estar también en el exilio simplemente por no haber entrado nunca en el Reino. Es decir, por no haber sabido —o podido— construir un mundo interior mediante el amor, el esfuerzo y la entrega, ni poseer tampoco un mundo circundante en el que cosas y personas adquieren un sentido y se hacen “ventanas hacia Dios”. Incluso resulta posible vivir permanentemente en el exilio sin saberlo, porque no sólo se carece de la capacidad de construir el Reino, sino también de conocerlo. “El infierno —ha escrito Simone Weil— es creerse en el Paraíso por error”. Idea ésta que ha sido ampliamente ejemplificada por C. S. Lewis» («El exilio y el Reino», *op. cit.*).

Desde la perspectiva del hombre encarnado en el mundo que le rodea, que percibe y, hasta cierto punto, controla su propio tiempo, ese tiempo en el que estamos trágicamente inmersos: «El propio yo y nuestro mundo cognoscitivo —las cosas que nos rodean— nos aparecen en perpetuo cambio, en movimiento, y la sucesión en que se ofrece este cambio engendra en nosotros la noción de tiempo. Nuestro existir es un presente fugaz que al punto es pasado, pero que se engendra y nutre de lo pasado y se orienta de continuo hacia el futuro, hacia lo por venir», es observable el fracaso del exilio y el éxito del fracaso. Pues en efecto el hombre que la generalidad califica como más libre, es decir, el más desasistido es el que aparece como más esclavizado, arrojado a la intemperie. «El hombre más dueño de sí y de su mundo y con mayor personalidad es también el más ligado y obligado a ese mundo propio, porque los lazos que con él le unen son los más firmes y exigentes; diríamos en términos hoy habituales, el menos libre. Al paso que el más libre en ese último sentido es el disponible al viento del vivir y de sus propias pasiones; es decir, el menos capaz de vida interior y de creación, el menos libre en la realidad» (*El lenguaje y*

los mitos, op. cit.). Y de nuevo «Quizá sea nuestro tiempo la refutación histórica de esa gran aventura —y de ese inmenso error— de la modernidad. Nunca, en efecto, se, ha dado un vaciamiento mental como el que presenciamos, nunca tal necesidad de estímulos exteriores televisivos o sexuales, nunca tal necesidad de evasión por la droga, nunca un apogeo semejante de las depresiones psíquicas y de las auras suicidas. Eliminados los muros y columnas que condicionaban la vida del hombre, se ha averiguado que eran los sustentáculos de la mansión que lo albergaba y que “cuando todo es posible ya nada se puede hacer”» («Las raíces eternas de la libertad», *Verbo*, 261-262, pp. 179-191).

En la trilogía de *La espada del honor*, Evelyn Waugh ha mostrado, con singular acierto, el desengaño de las ilusiones del mundo moderno. Ejemplificado en el fracaso en la victoria, algo que en distinta perspectiva ha sentido también Gamba. Su protagonista, Guy Crouchback, busca en la guerra el sentido a una vida que no había realizado nada útil. Idealiza la causa británica para ir observando, a medida que pasa el tiempo, la ruptura y la traición a todos los ideales. Y empiezan pronto con la traición a Finlandia tras el abrazo aparentemente altruista a Polonia, y con la miseria del comportamiento en Chipre de un ejército desmoralizado, y con la alianza con los comunistas y su bárbara acción en Croacia, que todavía llamaban Yugoslavia. Y con el abandono real de los judíos reales cuando convenía a eso tan terrible que llamamos la alta política. Pero frente al éxito de los que se arrojan sin crítica al fluir del tiempo, la figura de Crouchback adquiere su grandeza en su desengaño real, y en el apoyo que recibe de su fe católica, y en la reconstrucción de su vida familiar, emergiendo al final como una figura íntegra.

Sin la Fe, esta observación aguda de la realidad, este desengaño en su sentido más barroco, sólo podía conducir a la desesperación. Desde ella es posible encontrar la esperanza. Por eso tanto Gamba como el propio Evelyn Waugh, según dice éste en sus memorias, se han visto especialmente afectados por la traición de los clérigos. Poco que añadir a lo que esboza magistralmente en *El lenguaje y los mitos*. No sé si hemos visto ya lo peor, sólo falta esperar resistirlo con la entereza de Gamba. Con nuestro autor: «A esta primera remoción de obstáculos —de origen hegeliano— ha seguido una segunda, precisamente la que, ya en nuestra época histórica, ha hecho posible esta rápida licuefacción espiritual del ámbito humano y de la civilización que nos cobijan.

»Se trata de la inaudita crisis sobrevenida a la Iglesia Católica a partir del llamado Concilio Vaticano II, es decir, de quince años a esta parte.

Naturalmente, no se trata de fenómenos independientes, sino que esta segunda remoción ha sido propiamente condicionada por la primera. Es —diríamos— la irrupción en la Iglesia de la temporalidad exterior, de aquel paralelo abandono del tiempo interior o de la tradición propia y de las posiciones de resistencia doctrinales e históricas. Se trata, sin duda, de un evento cuya posibilidad —con tal amplitud— difícilmente hubiera admitido un católico anterior a dicho Concilio; más todavía después de la interpretación maximalista e indiscriminada con la que la catequesis católica ha venido enseñando el dogma de la infalibilidad pontificia a las últimas generaciones» (*El lenguaje y los mitos, op. cit.*).

La Iglesia, constructora como nadie de su propio tiempo, anclado en la eternidad, imagen de nuestra propia situación, esperanza frente al dispersarse, es zarandeada por el temporal. «La Iglesia Católica, en efecto, resultó hasta aquí inmune al mito de la Historia y a la consiguiente aceleración vertiginosa de su tiempo interior; y ello por razones distintas —pero de efectos similares— a las que en otro tiempo vimos oponían las comunidades históricas a tal mentalidad y a sus efectos autodisolventes.

»Si éstas se resistían a la subsunción de su propio tiempo histórico en un tiempo universal por razones naturales, emanadas de su sentido de conservación, la Iglesia había de oponerse, aún más radicalmente, por razones sobrenaturales. El depósito de una verdad teológica considerada como absoluta, y la concepción de un fin y una norma moral necesarios para el hombre, no parecen conciliarse con la idea del flujo permanente de la Historia y del imperativo de esencial evolución del ser humano, de sus formas de vivir y de relacionarse» (*El silencio de Dios, Ed. Prensa Española, Madrid, 1968*).

Recordemos en lo que ha consistido la remoción de obstáculos referida. «Y ya en este terreno de la “remoción de obstáculos” para la producción de un fenómeno generalizado como el que presenciamos, se hace preciso distinguir las varias posibles remociones, que —simultáneas o sucesivas— están abriendo cauce a la realidad del hecho. Creo que son tres las principales, las tres relacionadas en sus orígenes y —hoy más que nunca— coadyuvantes entre sí. Podrían designarse bajo las siguientes formulaciones que sucesivamente examinaremos:

- Una nueva noción de temporalidad.
- La traición de los clérigos.
- La “cosificación” de nuestra cultura» (*El lenguaje y los mitos, op. cit.*).

El valor del pensador reside en dar cuenta de la realidad que nos circunda, rompiendo si es preciso el prurito de sistema y el enganche ideo-

lógico, tan común en nuestra tardía modernidad. Más valioso es aún si desde esta observación va dando con los temas de nuestro tiempo, anticipándonos, por delante de las modas y al margen de las mismas.

En este sentido en Gamba se prefiguran temas que surgen ante nosotros con la novedad de lo extranjero. Gamba no llega a la tradición desde el exterior, redescubriéndola tras haber pasado por la terrible intemperie en la que nos sumen buena parte de las ideas de la modernidad, ha estado en ella de la única forma en la que cabe estar para no convertirse en un conservador, en un intelectual orgánico de ningún régimen, aunque se haya luchado por él, cierto que observando sus carencias desde el principio, incluso en la exaltación de la victoria que nunca le asaltó. Contrasta su figura con la de Rafael García Serrano, otro desengañado, pero incapaz de tomar distancia por la falta de penetración intelectual, sí, pero sobre todo por la carencia en este otro navarro de la incardinación en una tradición y por la adscripción a una ideología de moda de la que salieron Laín, Ridruejo y Aranguren a otras modas. Este otro navarro se quedó por honestidad pero quizá sin razón.

Desde la tradición Gamba ha hecho lo que otros han descrito. Estos otros descubren la necesidad de la tradición, la sitúan en el centro de la polémica contemporánea, y describen con acierto la dificultad de reconstruirla en el mundo liberal. La incapacidad de nuestros estados para garantizar, propiciar o tan sólo consentir la vida buena. Me refiero a Alasdair MacIntyre, que con acierto, viene señalando, en las últimas fases de su pensamiento, la dificultad de una tradición puramente intelectual, y la dificultad de evolucionar desde una tradición que no sea plenamente vivida. Porque la tradición supone enriquecimiento de lo recibido, que sólo se logra en la asunción plenamente vivida. Gamba no acude a ella desde fuera, como ahora MacIntyre o antes Maeztu o incluso antes Chesterton. Ha estado siempre en ella, y la ha vivido en el ámbito familiar, en este sentido su posición es envidiable. Sobre todo, porque la ha contrastado con el mundo que le rodeaba y ha sido tradición en su sentido más exacto, no sólo como «conservación y transmisión de algo a través de las generaciones» sino como «interpretación histórica de los pueblos, de las religiones, de las corrientes culturales, artísticas, literarias, etc.» («El concepto de tradición en la Filosofía actual», *Índice*, 130, 1958, p. 19). Significa: «El reconocimiento de que la realidad histórica de las naciones, de las culturas o civilizaciones, es de índole espiritual, y que, por tanto, su devenir está íntimamente liga-

do al tiempo o, más bien, es tiempo mismo». De ahí su etimología «del verbo tradere, entregar, y con terminación propia de la acción. Es decir, entrega, acto de entregar. Según esto, la obra de cada generación, como cada estado de conciencia en el yo, se proyectaría, se entregaría en cierto modo a las siguientes y se matizaría de las anteriores» («El concepto de tradición en la filosofía actual», *op. cit.*).

Es decir la tradición es tiempo interior, herencia reconstruida, esencial para situar al sujeto en el mundo y desde el mundo. En este sentido el acercamiento intelectual de Gambra a la tradición es desde la persona o al menos, en la primera fase desde la conciencia, en la respuesta existencialista al mecanicismo, éste que entrega el tiempo interior al abandono en el exterior. «Aquí tenemos claramente expresada, en el orden histórico social, la misma idea que, para la descripción de la conciencia, apuntan W. Jaspers y Bergson. Suponerla constituida por asociación de elementos o unidades, por estados de conciencia aislados, es no ver el dato inmediato y primario de una realidad total, fluyente, es afirmar el derecho de la onda sobre el río, cuando la observación y la intuición nos dan el derecho del río sobre la onda, de la conciencia sobre sus estados, de la Tradición en la Historia y la sociedad» («El concepto de la Tradición en la Filosofía actual», *op. cit.*).

La situación en el propio tiempo que permite la tradición contrasta con el estado en el que se encuentra el hombre moderno, subyugado por el fluir hasta en sus propias evasiones, provocando en su evasión la moderna forma del turismo, puro evadirse desvinculado, incapaz de vincularse incluso con las formas tradicionales que encuentra en su permanente fluir de turista. «Al turista de nuestros días le sucede algo semejante, quizá porque resulte imposible escapar de sí mismo y del propio tiempo histórico. Quiere huir del tiempo vertiginoso de la gran ciudad y también del vacío que produce en su alma el mundo tecnificado en que vive, impermeable a una auténtica vinculación humana. Sin embargo, lleva consigo a todas partes el medio tecnificado, la velocidad y la desvinculación ambiental. El turista en vacaciones no construye o inventa su camino, sino que lo recibe prefabricado de las guías y de las agencias, de la rotulación de las grandes vías turísticas. Aunque recorra en poco tiempo grandes distancias y países, no sale, en rigor, del ambiente tecnificado de su propio coche y de los hoteles de turismo, iguales en todo el mundo. Las incidencias de su motor o la media de velocidad alcanzada son lo único que conoce de una manera *engagée*. El mundo exterior y su ambiente permanecen al otro lado de su ventanilla

o en las fronteras del camping, irremediablemente ajenos y desconocidos para él, ya que *on ne connaît que les choses que l'on apprivoise*. («Formas históricas de evasión», *Índice*, 130, 1958, p. 19).

Pero al modo de la vida personal también la tradición es susceptible de valoración de forma que no caiga en un vano historicismo. «Su concepción, aunque reconozca la corriente acumulativa y continua —tradicional— como el medio natural de la vida de los pueblos, no puede agotarse en un vitalismo o historicismo que afirme sólo la realidad existente y respete cualquier evolución por el hecho de serlo. La evolución tradicional se halla regida, antes bien, por normas morales —universales y eternas— que la orientan y cuyo cumplimiento le otorga, como en la vida de los individuos, su valoración moral» (*Tradición y mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.).

El acercamiento desde el existencialismo, permanente desde su estancia francesa —1950-52— se realiza como es razonable desde el existencialismo abierto a la trascendencia de los últimos Saint-Exupéry y Camus. «Es en este punto, sin embargo, cuando se produce en Saint-Exupéry una evolución a la vez caracteriológica e intelectual que Pierre Mesnard ha definido como “conversión a la trascendencia”. Algo semejante acontecerá a Camus en su última época a través de las tesis desarrolladas en su libro *“l’homme revolté”* prefiguradas en cierto modo en *“La peste”*» («El exilio y el Reino», *op. cit.*).

El existencialismo es para Gamba vía de oposición al mecanicismo, a la radical racionalidad moderna y al idealismo, las diversas ideologías confluyentes en el desastre del 39-45. Es vía de acercamiento al propio tiempo, a la propia morada. En este sentido, y como se ha entrevisto en páginas anteriores, la vía de relación es existencialista, utilizando para la explicación de unas formas de relación bien clásicas los términos «*engagement*» y «*apprivoisement*». De nuevo con el turista, que tanta lata le da en Roncal, es observable la diferencia entre la forma de relación que nos atrevemos a llamar consumista y la relación que propiamente realiza el hombre con lo que le rodea, aquella que le enriquece. «La técnica turística ha instalado hoy grandes teleféricos que permiten al turista alcanzar en pocos minutos y sin esfuerzo algunas de las más elevadas cumbres. Sin embargo, creo que media entre esta contemplación panorámica y la del que la alcanzó por su propio esfuerzo la misma diferencia que separa la fotografía de la realidad. El caminante que vence una alta cima se ha comprometido en la montaña y la montaña en cierto modo se ha hecho suya... El término *engagement* puede traducirse por

compromiso, aunque insuficientemente porque supone también la noción de entrega al objeto o a la acción misma... ¿Qué significa *apprivoiser*?... —Es algo muy olvidado hoy día. Significa crear lazos» («Engagement y apprivoisement», Sociedad Española de Filosofía, pp. 427-431).

Y sin embargo como se observa en la trágica biografía de los mejores existencialistas, esta filosofía es incapaz de situar al hombre. Gamba estudia el tema especialmente a través de la moral. En la moral existencialista, y por el voluntario abandono del *prius* personal, el único valor integrador es el estético. «Sin embargo, al término de este análisis, surge siempre la cuestión axiológica o realmente ética. ¿Cuál es ese valor último que determina, en las tres perspectivas de la existencia, la dignidad, la creadora intensidad y la útil consciencia de los actos? Y fuerza es concluir que, en la determinación de ese valor, no se puede ir más allá de la coherencia, de la elegancia, de la altura estética de esa conducta en que el sujeto obra libremente y se construye a sí mismo. Volvemos así sobre la teoría del *bel cadere*. No puede caracterizarse al existencialismo ético más que como un esteticismo moral y cuanto de auténtico bien impulse en su vacua normatividad será debido a la trascendencialidad del concepto de belleza» («La moral existencialista y los cauces de su posible superación», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Año VII, Cuaderno segundo, Madrid, 1955, pp. 427-492).

El apunte de la superación desde el propio existencialismo aparece en el concepto de rebelión, que exige el tiempo interior, del último Camus. «Antes al contrario, la rebelión suele constituir un acto único y nuevo, la vivencia de un valor superior que exige una actitud imperativa o resistente ante el discurrir vital y las situaciones subjetivo-objetivas planteadas» («La moral existencialista y los cauces de su posible superación», *op. cit.*).

Pero el valor que explica esta rebelión metafísica no se encuentra en la obra de Camus, superadora del existencialismo de escuela. Y al buscarlo, Gamba lo encuentra en la filosofía perenne de Tomás de Aquino. Es decir en la tradición que constituye el valor de la cultura occidental. Y así, Gamba enriquece el debate contemporáneo desde la tradición, que es el acto más tradicional que puede hacer el hombre inserto en una. Valora la superación del racionalismo contemporáneo no a través del acto desesperado, el más noble, ni el pensamiento débil, es más innoble sino mediante el anclaje del hombre en la trascendencia, aque-

llo que nos devuelve el tiempo. Y aquí Gambra habla con palabras de Tomás de Aquino. «Sin embargo, es éste, según Tomás, uno de esos puntos cruciales donde las sucesivas exclusiones de un proceso racional conducen de la mano a una confirmación intelectual de la fe. Esa trascendencia del supremo bien puede no ser una contradicción, sino la exigencia misma de la naturaleza humana ontológicamente considerada... Pero el alma racional puede llegar a poseerlo todo por su doble conocimiento sensible e intelectual. El hombre no es todo en acto, pero su espíritu puede llegar a poseerlo todo (sucesivamente, y por lo mismo se halla siempre insatisfecho, porque su dinamismo no puede saciarse con los objetos que le rodean, término adecuado de la apetición animal). De aquí que el objeto natural y propio de la voluntad humana sea el bien universal, que puede hallarse sólo en Dios, suprema concreción del ser» («La moral existencialista y los cauces de su posible superación», *op. cit.*).

He hecho alusión a la obra, pero de Gambra permanece sobre todo su Magisterio; es decir, su ejemplo. Nunca se ha doblado pero tampoco se ha quebrado, porque el alma no se quiebra, si posee su tiempo de la única forma que cabe poseerlo, anclada en la trascendencia. Acabo. Los homenajes deben darse en vida; no sólo por el homenajeado sino como estímulo para la continuación del magisterio; es decir, de la tradición. Y así nosotros mismos poseemos nuestro tiempo.

14. EL LENGUAJE, SUGESTIONES DE RAFAEL GAMBRA.

MARIO SORIA

Ha seducido el tema lingüístico al filósofo navarro e inducido a dedicarle todo un libro, cuya parte primera se compone de profundas y agudas consideraciones, y la segunda, de una especie de diccionario de términos usuales alterados y de neologismos, referidos sobre todo a la política y la religión (1). Preferentemente habla Gambra de las distorsiones del lenguaje y sus consecuencias; de la faceta doble, mítica y racional, que presentan las palabras; de la faceta doble, mítica y racional, que presentan las palabras; de la publicidad como hija legítima del falseamiento idiomático, etc. Pero todas estas consecuencias las apoya en la tesis de ser la palabra, o deber serlo, indicadora de la realidad. Las palabras, ante todo, significan las cosas y a las cosas nos conducen (2). Y en otra parte (3) recuerda los análisis semánticos de Heidegger, análisis coincidentes con los de Gambra, y que quizá se cuenten entre lo más profundo que lucubró el pensador de Marburgo. Las palabras —sostiene el alemán— permiten la aprehensión del ser, porque éste se ofrece mediante el lenguaje al hombre: «El lenguaje es la casa del ser y el abrigo de la

(1) R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983.

(2) *Ibíd.*, p. 37.

(3) *Ibíd.*, p. 113.

esencia del hombre», siempre que advierta quien habla que «no es dueño del ente, sino pastor del ser» (4).

El lenguaje se refiere al ser; si se alteran las palabras, pierden su contenido ontológico, mas no para disiparse en nada, para no significar: adquieren un contenido espurio. Como dice el pensador navarro: «Cambiar de lenguaje es cambiar de alma» (5). Por esto su diccionario de términos adulterados lo incluye en un capítulo titulado «Desmitificación y remitificación» (6), señalando ese hecho dual de perder los vocablos la realidad genuina y llenarse de un sentido adventicio. Sigue una lista de términos así corrompidos, relativos principalmente —como dijimos— a los campos religioso y político.

Recorriendo este camino, aprovechemos las sugerencias que de él nazcan. Y veamos, en primer término, un paradigma de escritura absurda, complicada y conceptuosa: el fragmento traducido de un artículo de Jürgen Habermas, cuyo título es «Ideales teóricos y acción comunicativa» (7). No tenemos a la vista el original del escrito, pero es de suponer, conforme a lo que conocemos del filósofo de Fráncfort, que la hinchazón estilística probablemente no aparezca en el texto alemán. Dice, pues, el autor del artículo susodicho o más bien su traductora, Carmen García Trevijano: «Yo no construyo con tiralíneas, aun cuando ello sea, por supuesto, una tarea que tiene perfecto sentido, las normas básicas de una "sociedad bien ordenadas". Lo que hago es más bien reconstruir las relaciones fácticas del caso, pero dando, ciertamente, por sentada la premisa de que los individuos implicados en la sociedad pueden "también", en la diaria praxis comunicativa, hacer de su habla cotidiana un uso orientado a la elucidación o comprensión reflexiva. Para ello han de partir forzosamente de determinadas suposiciones prácticas en las que entra válidamente en juego algo que podemos llamar razón pragmática. Es bien sencillo: el mero acto de pensar lo que decimos presupone la pretensión de que eso mismo que decimos es verdadero, o correcto, o veraz; con ello se instala un fragmento de idealidad en nuestra vida cotidiana. Porque, en definitiva, esas pretensiones de validez sólo pueden ser ventiladas ape-

(4) HEIDEGGER: *Carta sobre el humanismo* (traducción de Alberto Wágner de Reyna, Santiago de Chile, s/d), p. 201 del volumen que incluye también *Doctrina de la verdad, según Platón*.

(5) R. GAMBRA: *op. cit.*, p. 11.

(6) *Ibíd.*, pp. 111 y ss.

(7) Publicado en el diario madrileño *El Independiente*, de 30 de junio de 1991.

lando a argumentos; pero al mismo tiempo sabemos que argumentos que hoy nos parecen atinados pueden revelarse mañana como falsos a la luz de nuevas experiencias e informaciones».

Tratemos de entender esta algarabía, haciendo lo contrario de lo que recomendaba Eugenio d'Ors, y para ello pondremos el trozo en lenguaje comprensible. Nos bastará podar los términos inútiles. Así: «Yo no construyo con tiralíneas, aunque ello sea legítimo, una sociedad bien ordenada. Más bien recompongo las relaciones de hecho, suponiendo que los miembros de la sociedad también pueden, en su vida diaria, hablar con la intención de aclarar y comprender. Para esto han de apoyarse en normas inspiradas por lo que podemos llamar razón pragmática. El mero acto de pensar lo que decimos, supone que esto último es verdadero o correcto. Así existe un elemento ideal en nuestra vida cotidiana. Porque tales suposiciones de validez sólo pueden fundarse en argumentos, si bien estos argumentos que hoy parecen atinados, mañana podrán resultar falsos, según experiencias e informaciones nuevas».

¿Qué hemos hecho para desbastar el texto? Simplemente suprimir metáforas inútiles o absurdas, expresar con la menor cantidad posible de palabras acciones verbales que se diluyen en una verborrea confusísima, como «los individuos... pueden también, en su diaria praxis comunicativa, hacer de su habla cotidiana un uso orientado a la elucidación o comprensión reflexiva». Asimismo, reducir circunloquios, suprimir substantivos abstractos y substituirlos por concretos o por las acciones correspondientes del verbo. Igualmente, podar repeticiones inútiles como «verídico» o «veraz». En suma, hemos tratado de reemplazar un zurruburri de ideas oscurecidas a causa de la palabrería, por un conjunto más o menos bien trabado de expresiones inteligibles, relacionadas con la realidad cotidiana y, por lo tanto, menos estrafalaria que el enfático texto criticado.

Este escrito absurdamente intrincado es sólo un ejemplo donde se mezclan la pedantería y la confusión mental. Miles de casos análogos cabe aducir, lo mismo de filosofía que de política, literatura, religión, economía, crítica de arte, etc. Pero, dejando aparte ejemplos concretos y remontándonos al principio del embrollo, ¿qué diremos?

Adolece el lenguaje, de modo paralelo a la información, al menos de tres gravísimos defectos: alejamiento de la realidad, cambio semántico erróneo e hipertrofia de las abstracciones. Limitémonos ahora a hablar del efecto primero.

En un autobús madrileño leemos esta recomendación: «Conserve su título de transporte validado...». Al principio, sonreímos al advertir que

el boleto o billete, pedacito de cartulina, habíase transformado nada menos que en un título, como si lo fuera de propiedad o de la deuda pública. Sonreímos por el rebuscamiento de la expresión, nacida del mismo criterio que concibió esos rótulos que se ven a menudo por las calles, empenachando birriosos chiscones: «Boutique del churro», «Boutique del queso», «Palacio del pescado» etc., como si denominar una tienda en francés o darle un apelativo rimbombante proporcionara al establecimiento la distinción o categoría de que parece estar exento el román paladino. Pero, lo que a primera vista no denota más que fatuidad o cursilería, es indicio de algo tan grave que merece meditada consideración.

Quizás alguien nos objete que matamos moscas a cañonazos, porque ni el alambicamiento de una expresión burocrática (el autobús era municipal) ni la pedantería de un tendero pueden tener la pretensión de que se les dedique mucho tiempo. Tales ponderaciones parecen achaque de la raza, que de cuando en cuando aflora, no un acontecimiento especial. Y ello lo abona el ejemplo ilustre de Góngora, que hiperbolizó expresiones hasta un extremo que no hubieran podido soñar covachuelistas ni carniceros. Quevedo se burlaba de la Culta Latiniparla, que al rosario llamaba «nudo rezante». Y los poetas de los dos siglos de oro de la literatura española, Quevedo incluido, y Miguel Hernández, y Gerardo Diego, y García Lorca, y Rafael Alberti, tienen versos que son prácticamente metáforas de metáforas, retruécanos anudados a retruécanos, símiles y analogías que, examinados con el escalpelo de la razón, no podrían menos de parecer absurdos. Repliquemos que es distinto el lenguaje de la poesía y privativa suya la facultad de usar ilimitadamente de toda clase de figuras literarias; distinto —decimos— del lenguaje prosaico, cotidiano, que es el que ahora nos interesa. Sin contar que sería interesante analizar el concepto que de la realidad tienen los diversos culteranismos poéticos.

Aun dando por cierto que España tienda a la exageración expresiva y al floreo palabrero, eso no es óbice para que tal exageración obedezca en cierta época a unos cánones culturales y en otra época a otros. La latinización y helenización del lenguaje gongorino nada tiene que ver con el culteranismo actual, cuya expresión más notable la encontramos en la publicidad, las declaraciones políticas, la propaganda de toda laya, cierto periodismo de premeditada confusión. La ampulosidad y la hinchazón de hoy nacen, a nuestro juicio, del divorcio entre la palabra y las cosas designadas. Para darse cuenta de ello basta pensar cómo cuidadosamente se elude el llamar por su nombre toda una serie de situaciones, objetos, actos y personas. La designación no tiene muchas veces por fin indi-

car de forma clara algo, sino que intenta enmascarar lo designado. Así, las sirvientas se han convertido en «empleadas de hogar», cuando no en «colaboradoras domésticas»; los porteros son «conserjes»; los prostíbulos, «salones de masaje»; los chupatintas, «oficinistas»; los albañiles, «trabajadores de la construcción»; las queridas, «compañeras sentimentales». De ningún político poderoso o dirigente sindical cabe decir que «acaudille» a su país o sus huestes, porque se teme que el término «caudillo» despierte recuerdos ingratos; se dice, por lo tanto, que el personaje «lidera» o es «líder», prefiriendo el barbarismo a la palabra castiza, pero incómoda. Del mismo modo, los países comunistas únicamente eran «socialistas»; Alemania oriental se titulaba «democrática»; el concubinato se llama «relación sentimental», igual que en pleno romanticismo; «hacer el amor» ha substituido a «yacer», «cohabitar» u otros verbos, como si el mero coito supusiera el sentimiento. Dependiendo de la facción política a que pertenezca la víctima, el asesinato se transforma simplemente en «muerte» u «homicidio»; el robo, en «expropiación»; la violación, en «abuso», etc.

Además de la ambigüedad a que dan lugar tales denominaciones y de la afectación de las mismas, hay que observar la intención de hacer resaltar un aspecto de lo denominado a expensas de otros aspectos, tan importantes o más que el puesto parcialmente de relieve. De ese modo, se intenta que la cosa, persona o hecho no sea lo que espontáneamente es. A la realidad la substituye un juego de apariencias verbales. El neologismo, el circunloquio, la paráfrasis, la preterición, los mil medios de que se vale una retórica barata tienden a crear una realidad distinta de la genuina, que cubra a ésta como una costra y acabe substituyéndola. La palabra crea, pues, cosas. Sigue siendo verdadera la fórmula con que comienza el evangelio de San Juan: «En el principio era el Verbo»; sólo que el verbo actual concibe realidades ficticias y facticias, tapando y destruyendo la realidad extraída de la nada por la Palabra Divina.

Quizá este apartarse el lenguaje de cuanto son naturalmente las cosas, sea consecuencia de haberse separado la vida misma de la naturaleza. ¿Qué de extraño tiene que en un mundo hecho casi completamente por el hombre, como es la ciudad moderna, la palabra pierda su relación original y cree también su propio cosmos significativo? Esta revolución semántica entraña cortar o, por lo menos, debilitar la relación entre las cosas y la palabra, pero no sólo porque a la precisión y la claridad de antaño se substituyan nombres y perífrasis arbitrarios, cosa que también

se nota en la oración y los juicios, sino sobre todo a causa de suprimirse el vínculo natural, casi orgánico, existente entre el término designante y lo designado. La etimología aclara esas relaciones que, por otra parte, únicamente de algunos lingüistas son conocidas y cada vez resultan más borrosas. La etimología, ciencia del origen o causa de las palabras descubre el origen natural de las mismas, el sentimiento o idea primera de donde aquéllas brotaron. Huelga decir que no toda palabra surge por una especie de generación o de transposición oral de un objeto o un fenómeno de la naturaleza; también las hay nacidas por legítima derivación de las primigenias, y las hay hijas de la convención. Quizá el lenguaje más humano sea aquel que mantenga el equilibrio entre la palabra natural y las derivadas convencionales, cual sucede a menudo con el alemán (para señalar una lengua moderna) y como sucedió con el sánscrito y el griego de la época bizantina.

Es curioso comprobar cómo desaparecen las onomatopeyas del lenguaje moderno o aparecen referidas no a fenómenos naturales, sino a ruidos de objetos artificiales o a la interpretación vocal de tales ruidos. La comparación entre unas palabras y otras aporta una flagrante diferencia. Así el término «viento» nace en chino, sánscrito y latín de la imitación del silbido que produce el fenómeno atmosférico: *fēng*, *vātas*, *ventus*, respectivamente. *Māo*, significa «gato»; *gōu* (pronunciado *kōu*), «perro», etc., en la lengua de Confucio. Ejemplos de otros idiomas a carretadas podrían aducirse. Señalemos del griego βοάω, «gritar»; βολοζ, «buey»; κράξω, «croar»; κύμβαλον, «címbalo». En castellano, «rechinar», «crujido», «traspíe» y un sinnúmero más. La sílaba «ma», que corresponde a una de las primeras y más espontáneas expresiones infantiles, hállase universalmente extendida para indicar lo más próximo al niño: su madre. De ahí que el chino diga *māma*; el sánscrito, *mātr*; el griego, μήτηρ; el latín, *mater*. Por el contrario, el habla moderna, si crea alguna onomatopeya, lo hace, como ya observamos, imitando el ruido de un objeto artificial, que es el caso de la expresión inglesa *big bang*, para indicar el principio del mundo, un gigantesco zambombazo, y de la también expresión inglesa *big crunch* o destrucción del universo, que suena igual que el aplastarse de un montón de hierros. Otras expresiones como *ipum!* (estallido de un explosivo) o *iratatatá!* (tableteo de una ametralladora) siguen la misma pauta. También es digno de notarse que si antiguamente la onomatopeya daba origen a substantivos o verbos, modernamente genera sobre todo interjecciones o formas orales que por su pronunciación parecen ser de aquéllas.

La creación principal del lenguaje moderno es la de símbolos, abstracciones, convenciones. El color de una luz prohíbe o permite; una figurita despersonalizada quiere decir «camino», «hotel», «montaña» o cualquier accidente geográfico, construcción o peculiaridad de una región; un número reemplaza a la palabra y entraña un sentido extramatemático que puede referirse lo mismo a la policía secreta, a una compañía teatral o a un restaurante. El cine, que ha contribuido tal vez como nadie a divulgar el lenguaje simbólico, ya que, poniendo la palabra totalmente al servicio de la imagen, ha dado a cualquier estupidez un sentido, sin importar la relación estricta entre el diálogo de los personajes y sus vicisitudes vistas en la pantalla; el cine —decimos— logra hacer simpáticos o antipáticos a esos personajes mediante sugerencias del color de piel, raza, actitud, léxico, modo de caminar, ropa, vivienda, etc. Convicciones políticas, creencias religiosas, situación económica, prejuicios sociales se expresan por un cuadro, el color de una tapicería, una biblioteca, un parque o cualquier otro objeto completamente ajeno, en principio, a lo que se pretende expresar y cuya heteróclita relación sólo existe en la mente del director y del espectador. En fin, la lógica matemática lleva hasta el paroxismo la transformación del significado en símbolo. En ella, las proposiciones, juicios, funciones y demás se expresan mediante igualdades algebraicas, siendo los elementos de las mismas simples letras.

El de los nombres es otro capítulo donde estridentemente aparece la diferencia entre el lenguaje antiguo y el de nuestros días. *Nomen, omen*. Porque también se muestra aquí la separación antedicha, sólo que en este caso no se trata del alejamiento entre la naturaleza y la designación, sino entre ésta y una realidad suprasensible negada. Si para el hombre antiguo era tan auténtica, estaba tan presente, actuaba con innegable fuerza el conjunto de seres materiales como el de los inmateriales y la corriente de hechos extraordinarios (dioses, genios, santos, profecías, prodigios...), en cambio, no cree el moderno más que en lo que ve, y sólo en lo que ve con las anteojeras del concepto falaz o prejuicio.

Así, antes el nombre de las personas solía derivarse de una cualidad estimable. Alejandro significaba «protector de varones»; Aristóteles, «perfecto»; Herodoto, «don de Hera»; Aristarco, «soberano»; Pisístrato, «persuasor de ejércitos»; Lisístrata, «disolvedora de ejércitos». Y de este modo sucesivamente. Entre los romanos, Cneus se llamaban quienes nacían con algún signo especial; Escipión, «el del bastón de mando», «general»; Torcuato, «encollarado»; Germánico, en recuerdo de las victorias sobre Germania; César, probablemente «cortador», «matador»;

Eneas, «alabanza», «loa», etc. Los cristianos atendían menos al sentido del nombre en sí y más a la fecha del nacimiento, para poner al neonato bajo el auspicio del santo del día. Así, el nombre tenía una relación mística que significaba no sólo protección durante toda la vida del hombre, sino también la obligación de imitar las virtudes del personaje cuyo apelativo se llevaba. Los orientales siguieron un criterio análogo, aunque extremándolo, de tal modo que sus nombres casi parecen apodos, bendiciones a exhortaciones. Mencionemos Asoka, «feliz», «el que no sufre» o «el que no hace sufrir»; Brahmaputra, «hijo de Brahma»; Buda, «iluminado», etc., por lo que se refiere a la India. China no difiere: Laocío o Lǎo Tsǐ, «maestro viejo»; Huáng Tí, «emperador», nombre que correspondía a la dignidad del unificador del imperio (221 a 210 antes de Cristo); Kāng Xī, emperador de 1662 a 1722, «esplendor tranquilo». Y mil ejemplos más. Además, no debe olvidarse otra relación objetiva, más sutil que la antes indicada, conforme a la cual los propios ideogramas con los cuales se escriben los nombres, son casi siempre representaciones estilizadas de la realidad concreta o, en otras palabras, dibujos de caballo, casa, mujer, persona, sol, etc., a los que se les ha dado una especie de configuración abstracta, pero sin abandonar del todo sus rasgos sensibles.

¿Y qué sucede con los nombres modernos? Entre las personas se ha perdido la relación con el santo homónimo. El nombre se elige exclusivamente atendiendo al gusto de los padres o a conveniencias de cualquier índole. Ninguna regla decide el que alguien se llame Pedro o Juan. En cuanto a los objetos nuevos, sean medicinas, detergentes, métodos, ropa, marcas, muebles o personajes ficticios, reciben las denominaciones más estrafalarias, unas veces tomadas del extranjero, otras formadas «ad hoc», para designar el invento correspondiente. Como, por otra parte, muchas sustancias nuevas son producto de laboratorio por combinación de varios elementos, y como éstos ya tienen nombres inmemorizables a causa de su extensión desmesurada y de su estructura bárbara (caso del ácido lisérgico dietilamídico o LSD), la designación del compuesto último forzosamente ha de ser una palabra más o menos sencilla que sirva, igual que la etiqueta pegada a una botella, para su mera identificación. Las siglas y los números sirven a maravilla para este fin. Y así se aplican a todo: empresas, países, personas, edificios, relojes, monedas, remedios, ciudades, fenómenos físicos. El ideal de la lógica matemática parece realizarse, y más se extiende el uso de tales monogramas cuanto mayor sea la ignorancia de la gente, su frivolidad o su estolidez. Un país es USA o URSS; el protagonista de películas y novelones policíacos, 007; una ave-

nida neoyorquina principalísima, sencillamente la Quinta; una moneda, ECU; un rayo de luz atómica y molecular, LASER; una institución, CIA; una transacción económica, OPA; una enfermedad, SIDA (8) Lo mismo los países liberales que los totalitarios, todos se pirran por los acrónimos. Las potencias occidentales tienen su OTAN. La Alemania de Hitler contaba con la *Gestapo* o *Gheimstaatspolizei* («policía secreta estatal»), *S. A.* o *Sturmabteilung* («sección de asalto»), *S. S.* o *Schutzstaffel* («escuadrilla defensiva»), *Stuka* o *Sturzkampfflugzeug* («bombardero ligero»). La Rusia estalinista, con la *Cheka* o *Chrezvicháinaia Komissiiia dla borbi s Kontrrevolutsiei i Sabotazhem* («comisión extraordinaria para combatir la contrarrevolución y el sabotaje»). Sukarno derrochó tales abreviaturas, convirtiéndolas en lemas de su política: *Manipol* («manifiesto político»), *Nasakom* («nacionalismo, religión, comunismo»), *Ampera* («mensaje del sufrimiento del pueblo»), etc. A menudo se pierde de vista el origen de esas palabras o el porqué de los números, convirtiéndose unos y otras en vocablos o conjuntos autónomos, cuyo sentido ya no se deriva de otro anterior y que para colmo dan origen, a su vez, a términos nuevos.

La medicina ha creado gran cantidad de neologismos. Unos, como arriba apuntábamos, completamente artificiales, siendo por lo general nombres de medicamentos; otros, en cambio, derivados del griego, tales como «electroencefalograma», «otorrinolaringólogo», «oftalmoscopio», «litiasis», «diálisis», «neuroleptoanalgesia», etc., helenismos que, además de ser tan legítimos como «filosofía», «teología», «física», «química» o «economía», mantienen una relación objetiva entre el término designante y la cosa designada. En este caso ni siquiera cabe hablar de barbarismos. Pero, al contrario de la medicina, la técnica actual, el deporte y la economía han elegido el camino fácil de adoptar sin modificación los términos ingleses respectivos, en vez de buscar el vocablo adecuado en cada idioma, bien adaptando una palabra ya existente, bien derivándola de las lenguas maternas. El desconocimiento de la propia riqueza lexicográfica, la pedantería, el deseo de asombrar a un público «in albis», de cuanto se dice con tanta palabreja inusitada, impelen a empedrar de anglicismos el habla. Y, al menos respecto de ese público, se forja una ter-

(8) Nombre adecuado y breve del síndrome de inmunodeficiencia adquirida puede ser «disanosia», helenismo compuesto del prefijo «dis», defectuoso, malo; del infijo (en este caso) «a», no, y «nosos», enfermo. En griego demótico ya existen los términos *ανοφοποιέω*, «inmunizar», y *ανοφίω*, «inmunidad». Damos este ejemplo de cómo se pueden evitar los acrónimos, tan usados por el lenguaje norteamericanizado.

minología artificiosa que nada tiene que ver con los objetos nombrados, salvo una atribución arbitraria.

La separación entre lenguaje y naturaleza no se realiza sólo mediante la hiperracionalización y el cúmulo de abstracciones o de cultismos impertinentes. También se efectúa por un proceso inverso, aunque no menos nocivo: el de reducir la riqueza del lenguaje a pocos términos y darles a los mismos un sentido paupérrimo que sirva para expresarlo todo, si bien sin decir verdaderamente nada especial. Además, este proceso vacía las palabras de la sutileza conceptual nacida de las relaciones del pensamiento con la realidad, esquilmandolas hasta el extremo de dejar indemne exclusivamente un núcleo semántico afín a la mera impresión. Si en un caso el lenguaje ignora lo concreto, en el otro tiende a hacerse expresión de la subjetividad más elemental e ineducada.

Una de las consecuencias notorias de esta subjetivación del lenguaje es —como dijimos— el empobrecimiento del mismo. Cosa que no es de extrañar, porque la propia percepción del hombre se ha debilitado en cantidad y en calidad. El hombre encerrado en la ciudad, sometido a multitud de impresiones que, no obstante ser múltiples, son muy parecidas y todas artificiales, termina olvidándose de las sensaciones que le ofrece la naturaleza, incontables y variadas, de la mañana a la noche y desde la tierra hasta el cielo, lo mismo de los seres inanimados que los animados, sin mencionar el conocimiento que aportan los instrumentos de labranza, construcciones, obras artesanas, enseres domésticos, labores agrícolas y demás. Por lo general, son los estímulos urbanos más intensos y frecuentes que los del campo, resultando casi imposible ignorarlos; ruidos y luces abruman, lo mismo en la calle que dentro de las casas; todo tiende a imitar una discoteca, con la música retumbante, el gentío semiasfixiado en recintos estrechos, al centelleo incesante de las luces estroboscópicas. Se reducen las palabras a designar objetos fabricados en serie e impresiones violentas, donde no cabe distinguir nada, sino el golpe visual o sonoro y el atontamiento correspondiente.

El habitante de las urbes, en contraposición al rústico (que tiene sus muletillas y refranes heredados, por lo general, referidos al ciclo de las estaciones y a los fenómenos atmosféricos, a la índole de hombres y mujeres, a la condición de animales y plantas), repite servilmente las expresiones de los medios de comunicación, cuyas palabras hallanse con frecuencia bastardeadas por la publicidad y la propaganda política. El lenguaje se uniforma en su pobreza, como las costumbres. A veces surgen expresiones características de las llamadas tribus urbanas; pero tales

expresiones son efímeras y tan artificiales como los grupos creadores. Cierta diario británico —según nos contó el periodista español Manuel Blanco Tobío— procuraba no emplear en sus artículos y editoriales más de quinientas palabras distintas, con objeto de ser para todos inteligible. ¿Es de extrañar, con semejante criterio, que una gran cantidad de ingleses sea incapaz de situar a su patria en el mapa o de realizar operaciones aritméticas un poco complicadas?

Las simplificación morfológica, que algunos lingüistas ensalzan como progreso, es uno de los signos más claros de poquedad semántica, porque entraña suprimir de la palabra la indicación de las múltiples relaciones de personas y cosas, confundiéndolas en una relación incolora cuyo sentido se concreta arbitrariamente o se deja en suspenso. Es cierto que los idiomas indoeuropeos no han llegado hasta las sutilezas del japonés, que señala en el habla la categoría social de los interlocutores; mas, por lo general, han tratado de señalar minuciosamente las circunstancias naturales y más notables. Y cuanto más fino y sabio es el lenguaje, con mayor agudeza se indican ciertas particularidades. Así, el sánscrito tiene respecto del nombre, formas distintas para expresar la propiedad, el objeto sobre el que recae directa o indirectamente la acción del verbo, el lugar, el medio con que se lleva a cabo un acto, la situación, etc. De modo similar las lenguas eslavas modifican los substantivos. El griego clásico y el latín indican parecidamente esas peculiaridades. En todos estos idiomas también el verbo denota las particularidades de la conjugación personal y temporal, amén de las formas desiderativas, frecuentativas, incoativas, que corresponden a características de la acción. Los adjetivos señalan la aptitud, obligación, posibilidad y otras circunstancias.

Aprender todo ello entraña bastantes dificultades, porque además de la memoria hay que ejercitar una especie de intuición de situaciones que no todos tienen muy desarrollada. ¡Cuán fácil es entonces ceder a la tentación de simplificar la relación semántica, dando la espalda a la realidad, que ha creado la morfología. En tal tentación ha caído de bruces el inglés moderno, aunque no contento con empobrecerse él solo, pretende que las demás lenguas lo imiten.

La indigencia altera también los modos verbales, como el subjuntivo, indicador de posibilidad y cada vez menos usado. Afecta igualmente a la sintaxis, con el predominio de la coordinación en perjuicio de la subordinación oracional, debido a la pereza o a la dificultad de desarrollar un pensamiento, si no es a trompicones. Además, se multiplican bordoncillos e interjecciones. Aparecen palabras-comodines, que sirven lo mismo

para un barrido que para un fregado, con lo cual no es necesario molestarse en buscar el término adecuado. La penuria del lenguaje entraña la del concepto mismo. El empleo de tranquillos y exclamaciones (que a menudo son palabrotas) hace perder la costumbre de juzgar o de desarrollar una idea; los términos empleadós se consideran omniexpresivos y evitan el esfuerzo intelectual. El desconocimiento de las voces exactas obliga, cuando es necesario desenvolver una idea, a circunloquios que vuelven imprecisa la explicación y la oración verbosa, de lo que resulta que el lector u oyente ha de atenerse más que al sentido a una especie de impresión. Se intenta decir algo (o no decirlo, que de esto maestros son los políticos), pero apenas se consigue un galimatías, si no la vaciedad. Las aclaraciones no suelen hacer otra cosa que poner de relieve lo huero de las palabras. Como la pintura abstracta, que (mérito de algunos pintores salvado) deja por lo general al espectador imaginar lo que quiera, porque tales cuadros no contienen absolutamente nada, el lenguaje actual muchas veces se abandona a la subjetividad del oyente, el cual, merced a la mezcla de las semiideas y sugerencias que le proporciona el parloteo ajeno, comprenderá o creará comprender algo.

15. EL CONCEPTO DE TRADICIÓN EN RAFAEL GAMBRA.

PATRICIO H. RANDLE

De la Universidad Nacional de Buenos Aires

El tema de la tradición está omnipresente en toda la obra de Gambra. Intentaremos comentar lo más definitorio del concepto así como desvirtuar lugares comunes o versiones desviadas en lo que ciertamente no cae nuestro autor.

Así, puesto a definir en pocas palabras el concepto de tradición, escribe: «proceso por el cual llegan a nosotros conocimientos, valores y finalidades que, a nuestra vez, entregamos o transmitimos a generaciones siguientes» (1)

Gambra va a indagar lo más profundo del marxismo y a la vez va a descubrir el vínculo que lo une con el liberalismo ideológico: la subestimación del pasado común, a la ignorancia de la *pietas*; los padres y la patria, así como la propensión a la novedad, al desarraigo, a un futuro borroso pero imaginariamente promisorio.

El genuino concepto de tradición —más allá de sus connotaciones históricas circunstanciales— es de una naturalidad, de una simplicidad, que sólo puede haber sido desnaturalizada por una de dos causas: 1. quienes le han atribuido injustamente el carácter de inmovilidad, conformismo, pasividad, *statu-quo* y 2. quienes complacientes con situaciones que personalmente les favorecen no quieren arriesgar ningún cambio, ni aun el más conveniente.

(1) R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983, p.136.

Pero todo ello proviene de ignorar el sentido prístino de la tradición que como afirma Gamba «se trata de una realidad dinámica» (2).

Aunque, claro está, ese dinamismo es privilegio siempre de unos pocos esclarecidos. La masa sigue el rumbo sin reflexionar, sin revivificar las esencias. Lo cual Gamba realiza hasta las últimas consecuencias permitiéndose desconfiar de ciertos tradicionalismos desvitalizados, meramente retóricos y, en ocasiones, puramente interesados.

Porque, también hay un tradicionalismo anacrónico; el que está afechado a determinadas circunstancias, a momentos históricos ya vaciados de contenido e incapaces de nutrirlos con savia nueva. Mientras que un tradicionalismo auténtico importa un compromiso: el de verter el vino nuevo en los odres viejos.

Pero tradición no es para Gamba transmisión de cualquier saber o costumbre sino que para merecer ese nombre debe incluir «generalmente un orden de fines trascendentes» (3), lo cual implica que la tradición supone una tabla de valores. Por lo que cuando no se cumple este requisito, a la mera repetición, al nuevo legado de hábitos, de ideas o conocimientos, no correspondería llamar tradición.

Del mismo modo que el simple transcurrir del tiempo no puede llamarse historia, tampoco la transmisión de usos sin significación merece calificarse de tradición. De allí que concluya afirmando que «por la tradición se forma una cultura en el sentido clásico del término (cultivo de una personalidad, enriquecimiento de un saber o de un hacer)» (4).

Ahondando el concepto, Gamba encuentra que se trata del «término más peyorativamente aureolado por el marxismo» (5) ya que «el evolucionismo dialéctico —el marxismo— niega valor en sí a todo producto del pasado al que considera *a priori* como caduco y motivo frecuente de opresión o de alienación» (6).

De donde el respeto por la tradición sería la antinomia del marxismo que lejos de buscar arquetipos y ejemplaridad en la historia sólo se vuelve a ella para extraer los casos más denigrantes en que pueda caer el género humano.

Y así el tradicionalismo sería una respuesta más completa y profunda al marxismo que lo que pretende el liberalismo.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibid.*, p. 137.

(4) *Ibidem*.

(5) *Ibid.*, p. 136.

(6) *Ibid.*, p. 137.

Este último comparte con aquél la propensión a la novedad por la novedad, tiene fe ciega en el futuro o descarta épocas enteras de valor paradigmático como la Edad media, o favorece el desarraigo o no está suficientemente alerta ante la ideologización de la cultura, o la didáctica entre padres e hijos, entre otros puntos de contacto.

Ciertamente los enemigos de la tradición no pueden sostener sus argumentos contra el marxismo.

Naturalmente, «la tradición no se confunde con el entero quehacer de los antepasados» (7), sino que supone un discernimiento de lo que por ser esencial y trascendente debe salvarse del olvido.

O sea que la tradición no es transmisión mecánica, sino selectiva, atenta a los valores. Lo que dicho en palabras de Víctor Pradera —seguramente caras a Rafael Gambra—: «Tradición es el pasado que cualifica suficientemente los fundamentos doctrinales de la vida humana de relación, en abstracto considerada; es, en otras palabras, el pasado que sobrevive y tiene virtud de hacerse futuro» (8).

En ningún otro libro sino en *Tradición o mimetismo* se exploya mejor sobre el concepto de tradición. Procedente del latín *tradere*, entregar, significa originalmente la acción de transmitir algo, no cualquier cosa, algo valioso como lo que se entrega a los hijos, a los discípulos para que lo guarden, acrecienten y, a su vez, vuelvan a transmitir (9).

Vale decir que se trata de un acto connatural al hombre y no fruto de ninguna elucubración abstracta. Tan elemental es el sentido de la tradición que Eugenio d'Ors pudo definirla de modo casi brutal: «lo que no es tradición es plagio» ya que si es verdad aquello de *nihil novum sub sole* del Eclesiastés, lo propio de la tradición consiste en reconocer el origen de lo recibido. Más aún, como dice Mella citado por Gambra: «el más tradicionalista no es el que sólo conserva, ni el que además corrige, sino el que añade y acrecienta» (10), porque es el que sigue mejor el ejemplo vivo de sus precursores. Pues que lo que se transmiten no son objetos sino valores, no meras ideas sino una óptica común ya que no se

(7) F. ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, R. GAMBRA CIUDAD y F. PUY MUÑOZ, *¿Qué es el Carlismo?*, Centro de Estudios Históricos y Políticos «General Zumalacáregui», Escelicer, Madrid, 1971, p. 93.

(8) *Ibidem*.

(9) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo: la encrucijada política presente*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, p. 19.

(10) *Ibid.*, p. 29.

trata de un legado individual sino compartido en el tiempo y en el espacio; un don cultural.

Frecuentemente en sus obras Gamba se refiere a la famosa tesis de Tönnies distinguiendo Comunidad de Sociedad. Es evidente que aunque el autor no lo diga explícitamente el concepto de comunidad lo asocia al de tradición mientras que la sociedad –mera convivencia– es una forma de agrupación voluntaria.

En su sutil glosario Gamba señala oportunamente que la palabra comunidad está siendo utilizada ligeramente por cualquier proyecto colectivista e ideológico lejos de su auténtico sentido de agrupación humana en la que «lo heredado o asumido precede a lo contratado» (11).

Existe sentido comunitario cuando la herencia se recibe conjuntamente con el mandato tácito de retransmitir algo de lo heredado. Quien dilapida una herencia y no deja nada a sus hijos puede decirse que no es digno de recibirla, que es un descastado.

El concepto de tradición en el plano religioso ha ocupado también la atención de Gamba particularmente a propósito del Concilio Vaticano II, que en su espíritu, si no en la letra, se presentó como un corte con el pasado sin distinguir lo que en él había de genuino de lo que era rutina muerta para adaptarse a los tiempos que corren.

No lo dice Gamba pero creo que suscribiría la comparación que hace Bernard Dumont con una «devaluación monetaria consistente en adecuar el signo nominal a la realidad del valor admitido» (12). Éste es el trato que se ha dado a la tradición, tolerarla si no ofrece resistencia. Y si había anacronismos que superar de hecho otro anacronismo ha ocupado su lugar puesto que la apertura al mundo, treinta años después, no ha aportado nada realmente nuevo. Cosa que ocurre cada vez que se quiere demoler algo antiguo, por antiguo, sin tener reemplazo cierto.

Dumont discrepa con el cardenal Ratzinger según el cual los frutos del Concilio «no habrían podido madurar por la desgraciada concurrencia de circunstancias de este período de revolución burguesa» (13) y arguye que la razón, en todo caso, obedece al hecho de no haber escuchado voces lúcidas que hicieron sus advertencias a tiempo como De Corte, Del Noce, Ellul... a los que podría añadirse Gamba.

(11) R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, op. cit., p. 209.

(12) B. DUMONT, «Peut-on reconstruire une intelligence politique chrétienne?», *Catholica*, Junio 1994, p. 3.

(13) *Ibidem*.

Ya en 1965 Gamba había obtenido el «Premio Vedruna» otorgado por la Editorial Católica Española S.A. «consciente de los peligros que el pluralismo religioso entraña» por su sólida y encendida defensa de la unidad en la fe católica como principio integrador de la nacionalidad española: *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (14).

Ese libro es una réplica a quienes anunciaron muy sueltos de cuerpo «el final de la era constantiniana» como si se tratara de un recuerdo denigrante o por decreto se pudieran cancelar eras enteras sin rescatar siquiera algún resabio.

Está claro que el espíritu antitradicional y revolucionario entró en la Iglesia con el agravante de que esta vez no lo hizo para desgajarla sino que se ha agazapado en su interior para seguir haciendo su trabajo de zapa debilitando la tradición. Y Gamba vio venir esto antes que muchos clérigos que se apercibieron cuando ya era tarde.

Es que sin tener un diáfano y riguroso concepto de tradición no es fácil prever los ataques a que está expuesta y en esto a Gamba no le faltaron las armas para defenderse porque el culto de la tradición no está asociado, tampoco —por más que los adversarios lo crean— a una carencia de perspicacia.

Tradición e historia.

Por otra parte, más allá del «apetito sociable» presente en el hombre también hay en él un designio visceral y espiritual de perpetuarse en los hijos (los padres), en los discípulos (los maestros), en los lectores (los que escriben). Esta condición natural —y como tal común con los animales («todo el animal está en el hombre aunque no todo el hombre está en el animal») —se sobrenaturaliza o se potencia transcendentamente en un afán— consciente o inconsciente— de eternizarse que se sublima en la tradición. Sólo la bestia vive, opera y actúa para el mero presente. «Así pues la tradición es una exigencia de nuestra biología y de nuestra sociología» (15). Y un requisito para proyectarse al futuro.

Curiosamente muchos filósofos han reivindicado —con Dilthey a la cabeza— la dimensión histórica del hombre, pero lo han hecho de un

(14) R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965.

(15) En F. ELÍAS DE TEJADA, R. GAMBRA y F. PUY, *¿Qué es el Carlismo?*, op. cit., p. 92.

modo sesgado, frecuentemente con el propósito de amenguar su íntima naturaleza; o, como Ortega, exagerar el valor de la circunstancia. Pero si se acepta adecuadamente el criterio historicista se debiera rescatar el sentido y valor de la tradición.

No debe ser casualidad que en aquellos filósofos no se encuentre ni una sola vez el término tradición aun cuando esté implícita en su discurso. Ortega, por ejemplo, prefiere expresarse en palabras difíciles: «El simple hecho de hallarse estructurado todo «hoy» social por la articulación de tres generaciones manifiesta que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro que se hunde y esfuma en ambas direcciones» (16).

Dicho con más sencillez, el nexa que nos inserta en el devenir histórico es simplemente lo que llamamos tradición, que no es una opción voluntaria sino un mandato «democrático» de los muertos (que diría Chesterton) al cual uno se puede negar a seguir pero que no puede ignorar.

Por otra parte, si tradición no es «todo» lo pasado ese discernimiento exige que el «haz de los hechos heredados ha de ser sometido a las mismas reglas calificadoras de la conducta humana». O sea: «la historia ha de ser encuadrada en la metafísica y el hombre ha de ser medido por Dios» (17). Lo que no hacen los historicistas que con pretensiones científicas analizan el pasado como un fenómeno físico natural y no se proponen actualizar pautas de conducta, ni deducir valores eternos porque la historia para ellos es un error en el tiempo sin un origen ni una finalidad cierta. ¿Cómo podría deducirse una tradición de todo ello?

Tradición y política.

No voy a entrar más en el concepto estrictamente político del tradicionalismo y menos en el caso español. Lo primero porque excede el propósito de estas líneas y lo segundo por mi total incompetencia. Y además porque otras plumas más autorizadas que la mía lo hacen en este volumen.

De todos modos no podría dejar de consignar que el concepto de tradición en España, y en Gambia particularmente, no se restringe a una elucubración más o menos filosófica o semántica sino que se encar-

(16) J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Espasa Calpe, Madrid, 1943.

(17) En F. ELÍAS DE TEJADA, R. GAMBRA y F. PUY, *¿Qué es el Carlismo?*, op. cit., p. 95.

na en un movimiento histórico cuyo valor paradigmático consiste en que es la única alternativa válida y completa al orden liberal, revolucionario y libertario que nace con la Ilustración y se plasma en las naciones modernas.

Contra la abstracción de la Libertad erige el principio de las libertades políticas concretas; contra las leyes inspiradas en el espíritu positivista, las que nacen de los usos sociales; contra el individualismo esquemático, la doctrina del bien común.

Pero en su rechazo esencial del liberalismo ideológico, el tradicionalismo político español no cae en ninguna fórmula colectivista, no idolatra al Estado y es una garantía contra el Leviathan moderno.

No podría ignorarse que para muchos —cada vez más ignorantes— la tradición es un peso muerto, una rémora, que impide a los individuos y a las sociedades desenvolverse con toda su fuerza vital y creadora.

Algo debe haber para que proliferase semejante infundio.

Hay una causa muy difundida que consiste en el afán de «sentirse con las manos libres» para actuar. O sea, encarar el futuro sin ninguna atadura al pasado. Pero no por la sencilla razón de que se pretende ejercer la libertad legítima que a todos nos comprende. Aquí, de lo que se trata es de la libertad que se toman los políticos de no cumplir con las promesas que han hecho para escalar el poder; de no tener que rendir cuentas a nada y poder así encarar cada situación coyuntural como mejor le plazca y convenga circunstancialmente.

Aquí está, y no exagero, el meollo de la crisis por la que pasa la política en el mundo de hoy. Las naciones navegan por el proceloso mar de la contemporaneidad no sólo sin rumbo fijo sino habiendo olvidado el puerto de partida, lo cual es todavía más grave.

Ciertamente hay que reconocer en el gobernante un margen prudencial de maniobra —lo cual es sabiduría— y hasta una cuota de discrecionalidad que no es arbitrariedad. Pero este beneficio puede otorgarse cuando quien ejerce el poder honestamente ha fijado, hecho público, y se compromete a seguir, un programa, una línea.

¿Cómo hablarles de tradición a quienes precisamente lo que buscan es sentirse libres de todo compromiso para poder pactar con el diablo llegado el caso y que, por lo demás, se ufanan de su «cintura política» o capacidad de maniobra para girar el timón 180 grados si es preciso para no naufragar personalmente?

Gambra es heredero e intérprete de la mejor tradición encarnada históricamente en el carlismo que lejos de ser un conformismo con «las

cosas tal cual son» se rebela todas las veces que es necesario contra la transmisión del error, de la inconducta, de las tendencias malsanas y antinaturales que son inherentes a la condición humana.

Y porque no es una actitud pasiva, el tradicionalismo lejos de ser autonomía del progreso es la única expresión del auténtico progreso que consiste en sumar experiencias, enseñanzas del pasado actualizándolas y articulándolas en un conjunto coherente. O sea, algo bastante diferente de la idea de progreso que se expresa como una sucesión de demoliciones y vuelta a construir; un poco como «avanza» la ciencia positiva que, en realidad destruye la idea misma de tradición. Progresar así es una secuencia de sumas y restas con la esperanza de que el azar o la necesidad nos conduzcan a un estadio mejor.

Lo que todavía está por verse, pues a cada descubrimiento científico hay que adosarle una cuenta de ganancias y pérdidas como lo demuestra la biotecnología, la energía nuclear o la informática.

Tradición y anti-tradición.

Una prueba de que el culto de la tradición no impide en nada –al contrario– vislumbrar los avatares del futuro [como lo pretenden quienes, en palabras de Giovanni Sartori, «quieren anticipar frenéticamente el movimiento de la historia» (18) elegir arbitrariamente una tendencia y proyectarla mecánicamente hacia adelante] lo da Gamba cuando hace ya más de cuarenta años precave del riesgo y error de «europeizar» a España como una alternativa a su tradición. Esa Europa que hoy aplana todas las tradiciones individuales y genuinas de origen y orden cristiano no tiene nada que enseñar a España, no presenta un ejemplo moral, ni un modelo político apetecible. Se propone a largo plazo borrar las fronteras para desfigurar las naciones y preparar a los pueblos para aceptar una dominación burocrático-tecnocrática. O sea, no compartir la auténtica tradición común de España con Europa sino precisamente lo contrario: sumarse a lo antitradicional hoy en boga en el continente.

Para ese proyecto, todo resabio de tradición es un estorbo cuando no un enemigo que debe ser, si no enfrentado abiertamente, por lo menos minado en sus fundamentos. Empresa ésta para la cual cuenta con el

(18) G. SARTORI, *Teoría de la democracia*. Alianza Editorial, Madrid, 1987, t. II, p. 603.

apoyo inconsciente o frívolo de grandes masas previamente apartadas de la tradición, abstraídas por el imán de las ideologías —no importa si totalitarias o libertarias— y «compradas» por los halagos de un mundo frívolo, hedonista, «progresista» en el peor sentido del término: ese que sostiene la premisa de que no es posible progresar sin amputar las raíces, que no se puede cambiar si no se cambia absolutamente todo lo que viene del pasado.

En el fondo, estamos asistiendo a una reedición de la Revolución, aunque esta vez sin apelar a formas físicas violentas o visiblemente radicales.

Otra vez, de lo que se trata es de cortar la esencial continuidad cultural que es la tradición para poder modelar con total arbitrariedad un mundo nuevo, inventado, ideológico, que no podrá sostenerse por sí mismo pero que en su camino cortará todo lazo con el pasado que pudiera interponerse a su programa.

En *Eso que llaman Estado* Gamba refiere una conferencia pronunciada por Ortega y Gasset en Bilbao en sus años mozos.

Allí, lamentándose de errores y dolores históricos, muy suelto de cuerpo, propuso que España debía «ser de otra manera».

O sea, la quinta esencia del pensamiento utópico de la ingeniería social que diseña a gusto lo que no es invento sino herencia.

Con lo cual implicaba el abandono de la más entrañable tradición y preveía —hay que reconocer— con premonición, que eso se lograría bajo el signo de la europeización.

O sea que para Ortega Europa significaba la anti-tradición.

Era una versión parcial —la antítesis de la «Europa y la Fe» de Belloc— que desgraciadamente se vería fortalecida y dominante en la actual Comunidad Europea.

Atento a este peligro —Gambra escribe en 1958, cuarenta años antes que la España oficial bajase sus brazos ante la «Europa de los gobiernos»— transcribe una cita de Menéndez y Pelayo que dice: «un pueblo viejo no puede renunciar a su cultura sin extinguir la parte más noble de su vida y caer en una segunda infancia, muy próxima a la imbecilidad senil» (19) y colige que esto no ha sucedido ni, *sensu stricto*, podría suceder.

Europa, a partir de Descartes comenzó a fabricar un mundo ficticio para cada yo abstracto y Kant de ello hizo un sistema y la Comunidad Europea una estructura política.

(19) R. GAMBRA, *Eso que llaman Estado*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958, p. 220.

Los hechos, empero, nos muestran que —lamentablemente para todo el mundo hispánico— estamos viviendo esa renuncia a nuestra cultura y que los campeones de la antitradición, derrotados en una guerra de esencias, se han trepado al carro de la europeización.

Hace casi cuarenta años Gamba tenía razón en creer que todo el discurso europeizante «a la Ortega» era pura «logomaquia y conceptos abstractos» (corría el año 1956) y que la respuesta a ese peligro no era la retórica tradicional sino «una actividad fundada en la fe» (20). Ése es el concepto genuino de tradición que siempre ha sustentado nuestro autor y lamentablemente se vio desvirtuado por los activistas sin fe en los valores tradicionales tanto como por los que creían posible que durara una fe sin obras.

La tradición hispánica

Los valores universales del tradicionalismo van más allá de la circunstancia histórica española. O, dicho más directamente ¿qué podemos rescatar los hispánicos para nuestras naciones de la experiencia de España?

El punto de partida de toda consideración debe ser el juicio rotundo de Donoso Cortés cuando escribió que «los pueblos sin tradiciones se hacen salvajes» (21). Es que verdaderamente una de las notas características de los humanos es que «transmiten y reciben herencia»; algo que enfurece al marxismo. Los animales heredarán condiciones genéticas —ADN— pero nosotros heredamos no sólo lo que nuestros ancestros han sido sino también lo que han hecho; sus hábitos y costumbres.

El hombre, por lo demás, según Ortega y Gasset, se diferencia del animal por «ser heredero y no un mero descendiente». Razón por la cual llama la atención, escandaliza, ver que hay hombres que no valoran ese privilegio de heredar —no bienes materiales— desde la honra del buen nombre hasta los buenos hábitos y virtudes, y piensan y se comportan, como si la historia fuera un mero transcurrir del tiempo, una simple duración, y no permitiera atesorar para el presente lecciones, ejemplos, arquetipos.

(20) *Ibíd.*, p. 221.

(21) En F. ELÍAS DE TEJADA, R. GAMBRA y F. PUY, *¿Qué es el Carlismo?*, op. cit., p. 90.

De la aptitud humana para heredar en el sentido espiritual y recibir por transmisión sociológica los saberes de otras generaciones nace el concepto de tradición (22). Ya que si el hombre es animal social ello no implica serlo únicamente de un modo actual, sino que ejerce ese don de una manera transtemporal con los ancestros, los precursores, los padres, los maestros y los genios que pueden estar físicamente muertos pero vivos en la memoria, a veces con más vigencia que muchos contemporáneos con los que coincidimos en el tiempo y nada más.

La tradición que no se realimenta (*feed-back*, que dirían ahora los snob) se muere. La tradición no tiene un punto final, no termina ayer, ni hoy, ni mañana. Es un flujo continuo. La tradición *figé* es sólo un momento, estereotipado, una imagen muerta de un instante, una instantánea, que se venera por sus virtudes intrínsecas pero no por su vigencia.

El concepto mismo de religión no se explica sin apelar al de tradición (y a la inversa, el ateaista rompe siempre con ella). En todo caso nada hay que exprese mejor la tradición que el cristianismo mismo: en él se funde el pasado, el presente y el futuro en la eternidad: siempre el mismo, siempre nuevo.

El Jesús histórico es atemporal, siempre presente.

La tradición misma es la sumatoria continua e infinita de las doctrinas aceptadas. Por eso se puede hablar de una historia de la Teología sin desmedro de su sentido eterno. No es una imposición súbita, por decreto. Todo dogma ha sido pasado por la criba del tiempo, de las generaciones.

El concepto mismo de sabiduría entraña la acumulación, la superposición por capas de los conocimientos y experiencias; en suma: la colaboración del tiempo que permite el asentamiento y el arraigo de los saberes aislados en un solo cuerpo, que es la cultura heredada y asumida. Porque no basta con heredar —a todos nos corresponde ese derecho— pero pocos son los que asumen la herencia, se comprometen a consolidarla y retransmitirla a las generaciones.

La fuerza de la Iglesia, su perdurabilidad, no se explica —como no sea por razones sobrenaturales— sino por haber cultivado la tradición y mantenerla viva. Cuando, como en el Concilio Vaticano II se puso en duda esta virtud, se perdió terreno en la sociedad y sólo se ganó el apoyo efímero de quienes no estaban realmente consustanciados con la Iglesia sino que coqueteaban con ella.

(22) *Ibid.*, p. 91.

Es que el tradicionalismo no debió caer jamás en el ideologismo, en el estereotipo que repite mecánicamente un modelo.

Porque el tradicionalismo, para Gamba, es un ideal práctico-ético, no un recetario de ideas sino un plexo de creencias y conductas.

Por otra parte, la tradición define a los pueblos como «historia acumulada y rescata todos los factores del pasado en la medida en que hayan repercutido en la trayectoria histórica» (23).

La salvedad no es ociosa. Pensemos en el caso de las culturas indígenas de América, ahora artificialmente valorizadas. ¿Habría acaso que asumirlas como tradiciones?

Los mexicanos, algunos al menos, hablan de «las tres culturas» —la aborígen, la hispánica y la nacional—. Aparte de que choca de entrada la pretensión de colocar las dos últimas al mismo nivel, es preciso inhabilitar a la primera por cuanto, por cierto «no ha repercutido en la trayectoria histórica» del México actual. Su religión no está vigente absolutamente, su forma de gobierno cesó abruptamente con la conquista, sus costumbres (desde la alimentación y el vestido hasta la lengua) se han visto alteradas de raíz. Por tanto no pueden considerarse tradicionales, se trata de factores telúricos y como tales de otra naturaleza que lo tradicional.

No se puede comparar al legado hispánico habida cuenta de que aun habiéndose emancipado políticamente se sigue siendo cristiano, se sigue hablando el español y las costumbres adquiridas durante el dominio hispano continúan vigentes. Esto es lo que se llama una tradición viva; la única digna de ese nombre.

Curiosamente en la Argentina la palabra tradición en su caso corriente no evoca principalmente un conjunto de valores cívicos sino folclóricos. Debe ser porque nuestra vida política independiente se originó en un más o menos reciente desgaje de España y se fundó precisamente —equivoca y falsamente— en la ruptura con el pasado. Y entonces, así, lo que sobresale como tradición son las costumbres del gaucho, la música y los bailes indígenas y criollos, la poesía, las leyendas, la literatura rural. Ignorándose, por lo demás, qué grande fue la influencia hispánica (24).

Ni siquiera se habla de «tradición urbana» como que nuestros revolucionarios siempre vivieron en ciudades en tanto en el campo encon-

(23) *Op. cit.*, p. 89.

(24) Cfr. la obra de J. Alfonso Carrizo; es rica en filiaciones entre los cantares tradicionales del Norte argentino y los traídos de España en la época colonial.

tramos patronos y peones que siguen siendo realistas ya avanzada la revolución. El arraigo, como es lógico, siempre fue más profundo en las áreas rurales y las más alejadas de la cosmopolita Buenos Aires.

Por todo lo cual, a los argentinos el concepto de tradición no les despierta ni una adhesión ferviente, ni un rechazo visceral, como en España, sino una afición estética o una ligera indiferencia.

Sin duda alguna, el concepto de tradición en Gambra está entrañablemente unido a su carlismo como encarnación viva de él. Esta circunstancia no le resta universalidad a sus juicios ni le quita posibilidades de aplicarse a otras coyunturas históricas tanto en España como fuera de ella.

A diferencia de Elías de Tejada que descarta a Menéndez y Pelayo por no tener «la menor intención de considerarlos (a los textos tradicionales en la literatura) desde el punto de mira del pensamiento político», a Ramiro de Maeztu porque «llega por caminos anglosajones» o a Vicente Marrero porque «maneja criterios» extraños a la Tradición Española (25); sin erigirse en dueño de la idea ni caer en un tradicionalismo *chauvin* reconociendo otros tradicionalismos posibles, Gambra, sin amenguar su lealtad al carlismo, maneja el concepto de tradición como madre del ismo y no a la inversa.

Porque, qué duda cabe, hay quienes —empiristas— sostendrían que *tradición* es lo que sustentan los tradicionalistas; con lo cual agostan su sentido y dan pábulo a quienes abominan de ella.

Ciertamente, la tradición en Gambra y en toda España está involucrada en su sentido religioso así como la religión, *religatio*, lo es auténticamente cuando viene unida a la tradición, a la continuidad de la vida, a la historia natural del hombre y de la sociedad.

Sin duda en esto Gambra difiere del concepto sustentado por Julius Evola, que apela al Oriente para fundar su pensamiento sobre la tradición. Y participa de la argumentación de Elías de Tejada sintetizando en su aseveración: «creemos en una Tradición elaborada por nuestros mayores, no encarnada en un mito indemostrable» (26).

También Gambra se diferencia de la *Nouvelle Droite* panteísta, que sustenta una noción de tradición tan genérica como vacía de contenido igual que lo es su visión de lo sacro: abierto a cualquier religión y a cualquier mito.

(25) F. ELÍAS DE TEJADA, «Julius Evola desde el tradicionalismo hispánico», *Ethos*, n.º I (1973), Buenos Aires, p. 226.

(26) *Ibid.*, p. 280.

Hay en la concepción de la tradición en Gamba una clara advertencia de que se trata de algo de indudable índole cristiana, filosófica e históricamente. Y a la vez esto viene ratificado por la clara certidumbre de que existe el riesgo de una confrontación con la cristiana por la vía de la acepción «paganista». Si se quiere confirmar esta sospecha basta con informarse de la literatura producida originalmente por la *Nouvelle Droite* francesa pero con sucursales en Alemania, Italia y hasta en España, donde cierto falangismo cultural ha obviamente coqueteado con la idea de una tradición imperial clásica pre-cristiana o, luego, artificialmente gibelina. Por otra parte de nada original se trata ya que antes fuese intentada por el fascismo y el nacional-socialismo bien que no por el *Estado Novo* de Salazar, ni por el gobierno del Mariscal Pétain.

En esto Gamba suscribirá la tesis general de Elías de Tejada fundada en el concepto de tradición como una síntesis de la metafísica y la historia. O sea con esencias propias pero enriquecida con las experiencias históricas. Tan su enjundia y su mérito.

16. LA TRADICIÓN EN LA OBRA DE RAFAEL GAMBRA.

ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ
De la Fundación Speiro

1. *Rafael Gambra en el pensamiento tradicional.*

Una de las grandes ventajas que ofrece el pensamiento político tradicional español para su conocimiento, respecto al de otros países europeos como Francia o Italia, consiste en que en él no se ha producido fisura temporal alguna. Gracias a Dios, en España el pensamiento político tradicional no presenta quiebra en el siglo XVIII ni en el XIX, por más que en aquél se produzcan enconadas polémicas y en éste haga su aparición un liberalismo dogmático, agresivo, con pretensiones de liquidación del pasado. Así, sin discontinuidad se enlaza con los siglos anteriores.

Por ello, este pensamiento hizo frente desde postulados y principios tradicionales a los nuevos problemas y situaciones que surgen en España, tanto por su desarrollo vital, como sobre todo, por la imposición gubernamental de hábitos y comportamientos ajenos a nuestra tradición. Primero contra la Reforma, Maquiavelo y sus epígonos y el derecho natural racionalista; luego contra el filosofismo, la Ilustración y el afrancesamiento; más tarde contra el liberalismo y finalmente contra la democracia moderna, el socialismo y el marxismo.

Pero no se trató nunca de un pensamiento desencarnado, elaborado por doctos autores en sus celdas, cátedras o despachos, sino que de modo permanente fue compartido y vivido por el pueblo español, que en todo

momento lo defendió incluso en circunstancias trágicas, hasta con su vida. Y supo propagarlo a un Nuevo Mundo, realizando una obra de civilización comparable a la romanización, pero superior a ella por la evangelización que entrañaba.

Rafael Gambra pertenece plenamente a esa tradición mantenida hasta hoy día, si bien sufre hogaño unos embates hasta ahora desconocidos, en la que con su conducta —voluntario en la cruzada de 1936— y su obra intelectual ha manifestado plenamente ese doble carácter espiritual y plenamente vivencial, existencial, del pensamiento tradicional español. Y en su seno constituye uno de sus máximos representantes en la segunda mitad del presente siglo, junto a Vallet de Goytisolo y Eugenio Vegas —por muchas razones entrelazados aunque quepa diferenciarlos perfectamente— y la común escuela o discipulado surgido del magisterio de ambos, Elías de Tejada con quienes hoy le reclaman como maestro compartiendo sus enseñanzas político-doctrinales, Francisco Canals y su escuela de Barcelona, Álvaro d'Ors, Vicente Marrero, Manuel de Santa Cruz o Gabriel Alférez, por no citar más que a los que, por su edad o por haber fallecido, puede considerarse que tienen una obra bien definida y acabada, aunque, afortunadamente, en los que continúan trabajando, no terminada.

Un pensamiento, en su caso, que reivindica el pensamiento tradicional *lato sensu* y del que se siente plenamente heredero y copartícipe, sin que su compromiso político con el carlismo le lleve a negar aquel carácter a quienes no compartieron dicha opción política (1). Y es que el tradicionalismo político *stricto sensu*, si bien hunde sus raíces en el pensamiento tradicional anterior, ofrece como innovación renovadora la respuesta que, desde aquel planteamiento, exigía la novedad epocal aparecida con la Revolución francesa (2).

Así ocurre, expresamente mencionados por Gambra, con Magín Ferrer (3), con los, en su momento carlistas, Villoslada, Manterola, Gabi-

(1) Cfr. R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, prólogo para el lector de 1973, 2.^a ed., Escelicer, Madrid, 1973, p. 7.

Es cierto que Rafael Gambra afirma más de una vez que «la encarnación del tradicionalismo español fue el carlismo» —la última vez en su contribución al libro sobre la figura y la obra de Elías de Tejada—, pero esta afirmación no puede considerarse una identificación exclusivista entre ambos, como se verá inmediatamente por las diferentes figuras que menciona.

(2) Cfr. R. GAMBRA, «El tradicionalismo político», GER, tomo 22, pp. 671-673.

(3) *Ibid.*, p. 671.

no Tejado, Aparisi y Guijarro (4); pero igualmente con los isabelinos Donoso Cortés y Balmes (5); o en el primer tercio de nuestro siglo, con los dispares Víctor Pradera, Hernando de Larramendi, Salvador Minguijón y Ramiro de Maeztu (6); posteriormente, con el juanista Vegas Latapie (7), el «apolítico» Vallet de Goytisolo (8), el acérrimo carlista Elías de Tejada (9) y Álvaro d'Ors (10); muy especialmente con el alfonsino Menéndez Pelayo (11) y, sobre todo, con el carlista por cierto tiempo, Vázquez de Mella (12), autor que en mayor medida ha influido en Gamba (13), pues de otros autores de fuera de este pensamiento, como Saint-Exupéry, del que ciertamente es deudor (14), y, sobre todo, Bergson (15), cabe decir que son aceptados y recogidos a beneficio de inventario.

2. *La tradición.*

Gambra ha dedicado buena parte de su obra a la tradición española y más específicamente a su tradición política, desde su primer artículo en la Revista *Arbor* hasta el volumen *Tradición o mimetismo*. Y se ha dedica-

(4) R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Rialp, Madrid, 1952; citaré por la 2.^a ed., Escelicer, Madrid, 1973, p. 21. Esta obra desarrolla con mucha mayor amplitud las ideas contenidas en su estudio preliminar a *Vázquez de Mella*, por lo que omitiré cualquier referencia a ésta que esté contenida en aquélla.

(5) *Ibid.*, p. 20; cfr. R. GAMBRA, «El tradicionalismo político», cit. p. 673.

(6) R. GAMBRA, «El tradicionalismo político», cit. p. 673.

(7) R. GAMBRA, «El realismo político de Vegas Latapie», en AA. VV., *Eugenio Vegas Latapie (1907-1985). In memoriam*, Speiro, Madrid, 1985, pp. 176-183.

(8) R. GAMBRA, «Vallet en la tradición política española», en AA. VV., *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España-Consejo General del Notariado, Volumen II, Madrid, 1988, pp. 383-391.

(9) R. GAMBRA, «Elías de Tejada en el tradicionalismo político español», en AA. VV., *Francisco Elías de Tejada y Spínola. Figura y pensamiento*, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, Madrid, 1995, pp. 5-9.

(10) R. GAMBRA, «El tradicionalismo político», cit., p. 673.

(11) *Vázquez de Mella*, Estudio preliminar, selección y notas de R. GAMBRA, Dirección General de Información, Publicaciones españolas, Madrid, 1953, pp. 5 y 40.

(12) Cfr. R. GAMBRA, «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor*, núm. 8, pp. 545-573; ID. *La monarquía...*; *op. cit.*, ID., *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.

(13) Constituye una evidencia desde su artículo de *Arbor* hasta *Tradición o mimetismo*.

(14) Cfr. R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, Prensa Española, 1.^a y 2.^a ed., Madrid, 1968.

(15) R. GAMBRA, «El concepto de tradición en la filosofía actual», *op. cit.*

do a su exposición, a su defensa y a su capacidad operativa para afrontar y resolver eficazmente los problemas de la sociedad de su tiempo. Y lo ha hecho constantemente, de modo que se puede decir que el núcleo de su pensamiento lo constituye la tradición y lo tradicional. Lo que se observa, por supuesto en sus obras que abordan tal materia, como *La primera guerra civil de España*, su *Vázquez de Mella*, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* o *Tradición o mimetismo*. Pero incluso en las que no tratan de tal cuestión, como es el caso de *El silencio de Dios* (16). En efecto, en ésta se contiene una reflexión de hondo calado sobre lo tradicional. Capítulos como «el sentido de la vida» (17) o «la maduración del vivir» (18) expresan la importancia y la necesidad vital de la tradición para el espíritu humano; a su vez, otros capítulos como «el juglar de las ideas», «la razón insensata» y «la juglarización de la fe», ponen de manifiesto la otra cara de la moneda, propia del mundo moderno, cuando se pierde o se rechaza la tradición: «la inesencialidad del existir y su futilidad» (19); «la pérdida en los espíritus del contacto con lo real» (20), así como del «arraigo y la continuidad» (21) y la aparición del mito de la historia y su devenir (22); la destrucción de la ciudad humana, la disolución de la fe y la pérdida en la propia conciencia del hombre de lo que verdaderamente es (23).

Por otra parte, en su obra también se encuentran páginas de aguda penetración psicológica sobre la crisis del hombre actual —moderno—, sobre su vacío espiritual, su desarraigo, su falta de compromiso, de fervor, de fidelidad y de amor; la pérdida de la noción de orden o la negación de la naturaleza humana; la incomunicación, el egoísmo, la insatisfacción y el conformismo. También aquí sus reflexiones constituyen un

(16) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, op. cit.; citaré por la edición argentina de Hue-mul, Buenos Aires, 1981.

(17) *Ibid.*, pp. 57-64.

(18) *Ibid.*, pp. 65-71.

(19) *Ibid.*, p. 79.

(20) *Ibid.*, p. 91.

(21) *Ibid.*, p. 103.

(22) *Ibid.*, p. 95 y ss. Sobre esta cuestión R. Gamba ha publicado en *Verbo* diversos artículos: «La aceleración de la historia y el progresismo católico», *Verbo*, núm. 33, (1965), pp. 171-185; «El mito del progreso: El progreso de la historia y el progreso en la historia», *Verbo*, núm. 73, (1969), pp. 159-177; «El movimiento de la historia», *Verbo*, núm. 235-236 (1985), pp. 583-593.

(23) R. GAMBRA, *El silencio...*, op. cit., pp. 105-121.

discurso sobre lo tradicional o lo que se podría llamar el espíritu tradicional, trazado en torno a un hombre angustiado que no encuentra su sitio en esta sociedad horizontal. Una sociedad, que respecto a la tradición, se define como antitradicional.

El pensamiento de Gamba respecto a la tradición es diáfano y se formula con claridad desde los inicios de su quehacer intelectual, de tal modo que se puede afirmar que entre 1947, fecha de la aparición del artículo de *Arbor*, y 1953, fecha de la publicación de *La monarquía social y representativa*, su concepción de la tradición se puede considerar ya elaborada. Posteriores reflexiones ahondarán alguna cuestión, pero no variarán el contenido esencial de lo formulado anteriormente que se reitera literalmente con frecuencia.

Es al ocuparse por primera vez de la tradición en su ensayo «El concepto de la tradición en la filosofía actual» (24), donde Gamba elabora su concepción de la tradición. Recoge como su primero y más elemental sentido el de «la simple conservación y transmisión de algo a través de las generaciones» (25), correspondiendo al sentido originario del *tradere* latino. Pero inmediatamente se liga con la historia de los pueblos, con lo que han sido, con lo más importante de su acontecer y, en un paso más, con la continuidad entre las generaciones, el hilo conductor que los explica y da sentido. Así, dice: «en otro sentido más profundo, aunque también común y popular, el concepto de tradición se refiere a la interpretación histórica de los pueblos, de las religiones, de las corrientes culturales, artísticas, literarias, etc. Y dentro de esta labor historiográfica apunta a algo más hondo que la mera relación de hechos o productos históricos». Y con palabras de García Morente indica que se refiere a «la búsqueda del hilo o trayectoria que une entre sí esos hechos, los ensarta unos en otros y les presta unidad de continuidad en el tiempo» (26).

Por tanto, si bien las obras de la tradición son de todo tipo, espirituales y materiales, sin embargo lo más esencial de la tradición es de naturaleza espiritual. Así, indica que su «profundo significado conceptual» es reconocer que «la realidad histórica de las naciones, de las culturas o civilizaciones, es de índole espiritual y, que por tanto, su devenir está íntimamente ligado al tiempo o, más bien, es tiempo en sí mismo» (27).

(24) R. GAMBRA, «El concepto de...», *op. cit.*, pp. 545-573.

(25) *Ibíd.*, p. 556

(26) *Ibíd.*, p. 556-557.

(27) *Ibíd.*, p. 558.

La tradición no es algo estático, es decir, consistente tan sólo en el legado que se entrega que por ello sería inamovible, sino que presenta un aspecto dinámico de perfección. Porque la entrega en que consiste la tradición es un acto permanente, sin solución de continuidad, obra de todas las generaciones; todas ellas al transmitir su legado entregan algo que no puede ser exacto a lo anteriormente recibido, ya que la obra de cada generación no es igual a la que le precedió, y el quehacer propio de cada una de ellas queda incorporado al legado recibido, con lo que lo transmitido presenta, necesariamente cierta variación. Como por su propia naturaleza la tradición es obra de siglos, esas variaciones no es posible advertirlas más que con una amplia perspectiva temporal, lo cual no impide que, pese a referirnos a generaciones al explicar este dinamismo, sin embargo, esa acción se realiza cotidianamente mediante aportaciones personales y colectivas. Y en esa permanente y continua labor, las obras de cada generación se ajustan con las de las anteriores hasta fundirse formando una trama, a la vez tan sólida y profundamente permeable como para permitir que no se destruya la obra de quienes nos precedieron y se permita incorporar a la misma la labor actual y la de las futuras generaciones. Así, la tradición es de una solidez y un dinamismo tal, que es continuamente acumulativa, sin tope alguno, y permanentemente duradera, fundamento de todo progreso esencial.

Gambra explica este aspecto indicando que la entrega de cada generación «se matizaría de las anteriores», que «ensambladas todas en una evolución continua, se penetrarían mutuamente en una duración acumulativa en que cada momento, cada acto, cada producto suyo retrataría los anteriores en su más profunda unidad, añadiendo, siempre, el elemento único e imprevisible de la misma evolución libre. Todo ello, unido en el mismo concepto, a la revalorización de esos elementos tradicionales que, racionales o no, dan ser y sentido a cada existencia momentánea, y son generalmente principios que sirven de norte a toda evolución» (28). Y, con Mella, advierte que la tradición no consiste tan sólo en entrega, sino que, además, corrige, añade y acrecienta (29).

La tradición es desde luego un fenómeno social, pero también lo es personal; no sólo en el sentido de que es fruto de las sociedades y de los hombres singularmente considerados, sino en el de que les afecta a su ser y les sirve de principio directivo.

(28) *Ibidem*.

(29) *Ibid.*, p. 560.

«Cada progreso individual —escribe Gamba— crea la tradición y es recogido por ella para ser social, y a la vez, casi todos esos progresos son productos, en cierto modo, de una tradición cultural o del género que sea. (...) Entre la tradición social, la Patria y las instituciones sociales, de una parte, y el individuo de otra, se da una especie de fenómeno de ósmosis: unas, que son producto de la acción del otro, le confieren a la vez ser y dirección. En estrecha penetración mutua forman unas y otro la organicidad tradicional del cuerpo social» (30).

Una de las originalidades del pensamiento de Gamba es su atención a la filosofía moderna y el haberla sabido ligar, en lo posible, con la tradición. Así ocurre con Bergson, Heidegger y otros existencialistas.

Gamba, que se basa sobre todo en Vázquez de Mella al tratar del sentido dinámico de la tradición, lo ha ligado, en cierto modo, con la filosofía bergsoniana, aplicándola a la interpretación histórica y temporal de la realidad espiritual. Y así, entiende que el concepto de la tradición hay que «identificarlo con la duración espiritual supraindividual o histórico-cultural» (31).

Y Gamba la utiliza para explicar el sentido esencial de la tradición como factor de progreso. Así, explica, la tradición como «espina dorsal de todo organismo vivo en el tiempo» como la califica García Morente, es en el orden histórico-social la «continuidad moviente en que todo cambia y permanece a la vez» de Bergson (32). Para éste la duración espiritual no es un permanente presente sino «el progreso continuo del pasado que va royendo el porvenir y se acrecienta al avanzar. Al aumentarse el pasado de continuo, indefinidamente también se conserva». Y así como para Bergson la persona es más fecunda cuanto más unión existe entre el presente y el pasado vivido y cuanto mayor influencia posee éste sobre el presente para poder afrontar eficazmente el futuro, análogamente, explica Gamba, ocurre con las sociedades. Éstas son más fecundas cuanto mayor tradición arrastran y para las grandes creaciones «es precisa una maduración que sólo se logra en un proceso histórico de acumulación espiritual» (33). Por el contrario, añade, la disociación entre permanencia y alteración, conservación y progreso, lleva al anquilosamiento como ocurrió con las civilizaciones orientales; y el olvido del patrimonio vivo

(30) *Ibíd.*, p. 559.

(31) *Ibíd.*, p. 561.

(32) *Ibidem*; cfr. p. 548-550 y 555.

(33) *Ibíd.*, p. 562; cfr. R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 58.

heredado, pretendiendo un progreso ideal racionalmente concebido, conduce a la esterilidad de las revoluciones (34).

Análogamente, muestra el paralelismo existente entre la existencia auténtica heideggeriana y la tradición. Aquélla, frente a la existencia inauténtica o banal —vertida exclusivamente en el presente con ruptura del pasado y por ello con la existencia propia—, en su temporalidad, tiene presente el pasado y con dominio del presente permite labrar el futuro. La esencia de las realidades históricas, señala Gamba, «es una continuidad progresiva en que el pasado permanece cualificando y matizando al presente, que, a su vez, se proyecta sobre el porvenir». Y la tradición sería la «duración concreta y finita, aplicada a lo supraindividual, como el proceso original de la vida de los pueblos y civilizaciones» (35).

Gamba, que no acepta la fundamentación bergsoniana de la libertad personal, sin embargo considera que las objeciones a aquella concepción —la no distinción de la espontaneidad sensible y el acto libre— no se encuentran en el ente histórico, respecto al cual cabe tener la «visión bergsoniana de la génesis de los actos y acontecimientos, que responde muy bien a los hechos y al concepto que hemos formado de Tradición; es decir, de la duración espiritual supraindividual». Porque, explica, las realidades históricas son temporalidad, duración en el tiempo, que si no suponen ningún tipo de determinismo histórico, tampoco son fruto de la decisión individual de un acto libre. Por eso, «en la tradición son, los pueblos libres. El que no reconoce el medio tradicional en que está envuelto se condena a la servidumbre de las cosas y a la esterilidad de su acción» (36). Y análogamente a como Heidegger señala que la existencia auténtica es libre con una libertad que es «despliegue de posibilidades unificables en *Dasein* único», «la esencia de la Tradición resulta del despliegue temporal de esas posibilidades libres. Y, a la vez, esa misma esencia actúa e informa el devenir histórico, en el que, aceptando la herencia anterior y el sentido de esa tradición, los hombres y los pueblos resultan libres» (37).

Como expresa en otro lugar, tras referirse a lo que Vázquez de Mella llamaba ley de la cooperación universal y ley de las necesidades, «si se proclama la naturaleza histórica, holgada y consuetudinaria de un régi-

(34) R. GAMBRA, «El concepto de...», *op. cit.*, pp. 562-563.

(35) *Ibid.*, p. 563.

(36) *Ibid.*, p. 567; cfr. 564-567.

(37) *Ibid.*, p. 568.

men político en cuya formación colaboran razón, instinto y ciega aceptación, ¿no se renuncia con ello a constituir en este terreno una obra humana racional? ¿Ha de estar este orden humano vedado a la iniciativa organizadora de los hombres y a su intervención práctica? (38)».

Gambra, como vemos, es consciente del problema que puede surgir entre la aceptación del sometimiento a la tradición y la libertad humana. Sin embargo, tal problema no es más que apariencia si se conciben ambas correctamente. Una tradición que responde al desenvolvimiento natural de la sociedad y una libertad que sea consciente de que su albedrío está sometido a las leyes de la naturaleza y a las leyes divinas se armonizan perfectamente. Por eso, las sociedades cristianas, hasta la ruptura protestante, han sido profundamente tradicionales. Por eso, escribe Gambra, «debe ser el hombre consciente de la inferioridad de su razón individual frente al patrimonio institucional y dinámico que constituye la vida tradicional de las comunidades políticas históricas. Esta vida, que es sabiduría y hábito creados por los siglos, puede encauzarse y adaptarse a necesidades nuevas, pero siempre en una acción indirecta y parcial, identificada con el espíritu de la tradición, limitada por mil respetos y consciente de su humildad» (39).

Sin embargo, la tradición no es un mero proceso acumulativo temporal. De ese modo cualquier cosa merecería pasar al acervo tradicional y se carecería de elementos de juicio para poder conservar algunas cosas y desechar otras. Falta aún algo que es lo que llama Gambra el sentido de la tradición. Sirviéndose también de Bergson y de su impulso vital, interpretado brotando de Dios, lo enlaza con la idea de finalidad, esencial a la tradición. Porque ésta «no es sólo la conservación fija de ciertos elementos positivos» ni tampoco sólo un «modo acumulativo de durar». Exige además, otro elemento: «el contenido atemporal y fijo que le depara un sentido teleológico; es decir, una valoración y una dirección espiritual» (40).

Y es que, como indica expresamente en otro lugar, pero cuya idea se encontraba ya implícita en el desarrollo expuesto hasta aquí, la tradición no «es un vitalismo o historicismo que afirme sólo la realidad existente y respete cualquier evolución por el mero hecho de serlo. La evolución tradicional se halla regida, antes bien, por normas morales —universales y

(38) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 68.

(39) *Ibid.*, pp. 68-69.

(40) R. GAMBRA, «El concepto de...», *op. cit.*, p. 572.

eternas— que la orienta; y cuyo cumplimiento le otorga, como en la vida de los individuos, su valoración moral» (41).

Llega así, Gamba, a dar una definición de la tradición como «la duración espiritual, continua, acumulativa e irreversible, propia de la realidades histórico-sociales, que se desarrolla con vista a fines atemporales o eternos; es decir, respondiendo a un contenido concreto de ideales que la penetra, vivifica y da sentido en todos sus momentos y en todas sus obras» (42).

Esta teorización sobre la tradición la mantendrá Gamba a lo largo de toda su obra, como cabe apreciar especialmente en su estudio sobre Vázquez de Mella, en *La primera guerra civil de España*, en *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* y en *Tradición o mimetismo*.

3. *La tradición política española.*

Para Gamba, «una estrecha comunión de creencias se halla en el origen de todos los pueblos, y una fuerte vinculación religiosa en la génesis de todas las tradiciones políticas. (...) La fe religiosa es el único principio capaz de engendrar una comunidad política, porque crea, ante todo, un respeto y una instancia superior de todos aceptada» (43). O como dice en otro lugar: «La religión aparece, sin excepción, como el elemento aglutinante último y resolutivo de las sociedades históricas» (44).

En el caso español la tradición española encuentra su hilo conductor más fundamental en la religión católica, pues «el ser cristiano ha continuado siendo para los españoles lo que podríamos llamar un *sentido total* o una «inserción en la existencia», y, por lo mismo, ningún terreno del espíritu, es decir, de la vida moral individual o colectiva, ha podido considerarse ajeno a su inspiración e influencia» (45). O, como dice en otro lugar: «El aglutinante espiritual que engendró nuestra civilización en sus orígenes fue, como en toda civilización histórica, un impulso religioso. En nuestro caso, el cristianismo» (46).

(41) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 57.

(42) R. GAMBRA, «El concepto de...», *op. cit.*, p. 573.

(43) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 72.

(44) R. GAMBRA, en su estudio preliminar a J. DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia*, Rialp, Madrid, 1955, p. 47.

(45) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 11.

(46) R. GAMBRA, *El silencio de Dios*, *op. cit.*, p. 106.

Por eso, aplicando al caso español su concepción genérica de la tradición, señala que la tradición española, nuestra tradición concreta es «aquella en que nuestra civilización ha creído y se ha hecho fecunda, aquella cuyo contenido espiritual cristiano la ha conducido, por un camino de perfección, hacia fines e ideales eternos» (47).

Para Gambra la formación de la tradición política española se forjó durante la Reconquista en multisecular lucha contra los moros y se prolonga en su combate contra la Reforma primero y contra la Revolución más tarde, recorre todo el siglo XIX y enlaza con el alzamiento de 1936.

«El nombre de España no era al principio de la Reconquista mucho más que una denominación geográfica, sin otra unidad cultural que la romanización, supuesto que la unidad política visigótica había sido superficial. La fe religiosa y la empresa multisecular de la Reconquista fueron creando la unidad interna y la tradición histórica común, dando así un contenido patrio y entrañable al nombre de España» (48).

«En realidad, España vivía (en 1936) espiritualmente en estado de guerra desde hacía más de un siglo. No puede encontrarse verdadera solución de continuidad entre aquella guerra y las luchas civiles del siglo pasado. Como tampoco, si se viven los hechos en la historia concreta, entre aquéllas y las dos resistencias contra la revolución francesa, la de 1789 y la antinapoleónica de 1808. En las cuales, a su vez, puede reconocerse un eco clarísimo de las guerras de religión que consumieron nuestro poderío en el siglo XVII» (49).

Esta formación, explica siguiendo principalmente a Vázquez de Mella, se caracteriza, en primer lugar, por su dinamismo social, en que la sociedad es fruto del tiempo y del obrar libre de los hombres, que conforme a las posibilidades del medio en que viven, desarrollan un modo de vida caracterizado por ir formando una estructura social «corporativa y orgánica» (50) con sus instituciones naturales (51). Este entramado de realizaciones supone un desarrollo social en el que sus cuerpos intermedios, mediante sus derechos y libertades constituyen una autonomía social respecto al poder político al que limita. Así, la soberanía es doble, social y política, ambas con sus respectivas esferas de competencia, que

(47) R. GAMBRA, «El concepto de...», *op. cit.*, p. 572.

(48) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 95.

(49) *Ibid.*, p. 10.

(50) *Ibid.*, p. 39.

(51) Cfr. *Ibid.*, pp. 23-40.

«se incluyen armónicamente, con sus fines naturales propios y complementarios, dentro del concepto de orden» (52).

En segundo lugar, ese desarrollo se ha producido de forma tradicional, es decir, conforme a la idea de tradición, tanto en cuanto «continuidad espiritual, creadora de un alma y un carácter, en que consiste la vida de un pueblo» (53), como en cuanto «medio normal en que crecen los pueblos y adquieren la firmeza política que los hace respetables y creadores de una verdadera estructura comunitaria» (54).

Además, en el caso español, coincide con una visión providencialista de la historia, conforme a la cual, «la tradición envuelve para los pueblos algo sagrado que les es dado por la providencia como patrimonio y como misión. La génesis de los pueblos cristianos en la Edad media conlleva para todos un algo a la vez tradicional y santo hacia lo cual no es la lealtad asunto teórico ni de practicismo desengañado —esa forma de gobierno en que coincidieron todos los pueblos cristianos— no es solamente una institución humana producto de una convención más o menos acertada, sino precisamente, la consecuencia de ver en la historia y en la tradición una realidad superior y sagrada» (55).

Es el «espíritu vivificador» de toda esa obra desarrollada en la historia a lo largo del tiempo, que le impulsa e inspira, el vínculo religioso, que en nuestro caso es concretamente «el sentimiento cristiano-católico» (56)

El otro vínculo unificador es la monarquía que, a juicio de Gambra, en el pensamiento tradicional español presenta los siguientes caracteres: tradicional, hereditaria, federal y representativa. Tradicional en cuanto constituye en el aspecto político la sustancia de la vida de la patria, identificada con ese proceso tradicional en que se forjó (57); hereditaria, porque «el orden hereditario representa la continuidad y la estabilidad, la sabiduría del pasado adquirida tradicionalmente en hábitos de gobierno y adaptación» (58); federal (59), en cuanto «confederación de grupos

(52) *Ibid.*, p. 49.

(53) *Ibid.*, p. 56.

(54) *Ibid.*, p. 58.

(55) *Ibid.*, p. 60.

(56) *Ibid.*, p. 71.

(57) *Ibid.*, p. 83.

(58) *Ibid.*, p. 87.

(59) *Ibid.*, p. 91. Se aparta aquí Gambra de la expresión utilizada por Vázquez de Mella de regionalismo, explicando las razones para ello. La región alude a la parte de un cuerpo o porción de territorio, mientras que lo que se llaman regiones de España fueron antiguos gobiernos autónomos, p. 91.

humanos históricos e institucionalizados, políticos unos —municipios y antiguos reinos—, sociales otros: las asociaciones, profesionales o no, de todo género» (60) que en España se conoce también como foralismo (61); representativa, entendida como representación «concreta u orgánica» (62). Todo ello supone una monarquía limitada, donde el poder soberano encuentra barreras que no ha de traspasar en todos los demás poderes políticos y sociales (63).

Gambra no señala de modo diferenciado y específico al tratar de sus caracteres el de «católica». Pero éste es de una evidencia tal, que se impone por sí misma a lo largo de toda su obra. Si se prescindiera de ella, todo el edificio caería por su base, pues es su más firme punto de apoyo. Baste esta cita: «la unidad profunda de aquel mundo heterogéneo era el espíritu cristiano-católico y el respeto al rey, o mejor aún, una muy especial síntesis de ambos sentimientos en los que el Rey aparecía a los ojos del pueblo como representante de Dios, y la defensa del catolicismo como la misión especial de aquella monarquía» (64).

Hasta tal punto la fe católica es el principal y más importante carácter de la tradición española, de sus instituciones forjadas a lo largo de la historia y de su pensamiento político, que la unidad católica es el máspreciado bien que poseemos. Nuestros mayores, escribe Gambra en 1965, salvaron y conservaron «la unidad religiosa» «como la herencia más preciosa de sus antepasados»; y ve en ella las «mayores esperanzas sobre una restauración cristiana y una revitalización política de nuestra patria» (65). Y es que Gambra considera que «la unidad católica, (es) pilar fundamental tanto de la civilización española como del ideario político del carlismo» (66).

La clave del proceso federativo en que España —las Españas— se formó la encuentra Gambra, en lo que ha denominado «teoría sobre la superposición y la evolución de los vínculos nacionales», que encuentra «implí-

(60) *Ibid.*, p. 103

(61) *Ibid.*, p. 96.

(62) *Ibid.*, p. 106.

(63) *Ibidem*.

(64) R. GAMBRA, *La primera guerra civil de España (1821-1823)*, 1950; 2.^a ed., Escelicer, Madrid, 1972, pp. 125-126.

(65) R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965, p. 79. Lo había ya dicho en *La monarquía...*, *op. cit.*, p. 74.

(66) R. GAMBRA, *Melchor Ferrer y la «Historia del tradicionalismo español»*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1979, folleto sin paginar, pero p. 6.

cita», «sólo esbozada» en la obra de Vázquez de Mella (67). Gamba recuerda que «la unidad nacional y la unidad política no surgieron en nuestra patria por una imposición de quien pudiera hacerlo, sino de siglos de convivencia y empresas comunes, y se realizaron, en general, por un lento proceso de incorporación verdaderamente político» (68), en el que «cada nacionalidad histórica» conservó «su propia estructura política» (69).

Según esta teoría ciertamente tributaria de Mella, pero que Gamba ha tenido el acierto de destacar y proyectar hacia realidades humanas más complejas que las nacionales, «en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo, se da un progreso en el sentido de una mayor espiritualidad, alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico» (70). Progreso que debería permanecer siempre abierto, indica Gamba, y «al final de este proceso estaría como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre ya de toda modalidad humana. Y el proceso que a ello condujere habría sido, no la imposición de una parte, sino una libre integración —o federación— vista por todos los pueblos como cosa propia, y que para nada mataría las anteriores estructuras políticas nacionales. Esto es, un proceso semejante al que en España condujo a la unidad nacional» (71).

Para Gamba, en 1953, se trataba de un pensamiento viable y que era preciso que volviera a imperar en toda su pureza en la sociedad. Para ello consideraba necesario que el Estado creara «las condiciones de vida necesarias para que la sociedad misma vuelva a realizar sus fines naturales y a adquirir un dinamismo propio que cristalice en adecuadas y eficaces instituciones» (72). Entre ellas exigía la restauración de la monarquía (73). De este modo, se crearían contrapoderes efectivos para lograr la limitación del poder estatal (74), y se haría posible, mediante una comunidad solidaria, resolver el problema social, con instituciones que dieran sentido humano al trabajo, al tiempo que protección y defensa a los más débiles (75).

(67) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, pp. 110-111.

(68) *Ibid.*, p. 109.

(69) *Ibid.*, p. 110.

(70) *Ibid.*, p. 111.

(71) *Ibid.*, p. 112.

(72) *Ibid.*, p. 116.

(73) *Ibid.*, p. 117.

(74) *Ibid.*, p. 122.

(75) *Ibid.*, p. 123.

Veinte años después, en el prólogo a su libro sobre la monarquía, lamentaba los rumbos que había seguido España, tan contrarios al espíritu y a las instituciones descritas en su obra. Embargado de un cierto pesimismo, que no me atrevo a calificar de grande o pequeño, sin embargo indicaba que nunca había procesos irreversibles que impidieran el renacimiento de dicho espíritu (76), único capaz de sacarnos de la crisis que padecemos, originada por el abandono y el rechazo de los principios rectores del orden tradicional, único que puede calificarse de orden verdadero.

No obstante, tan sólo tres años después, indicaba la necesidad a escala mundial de la restauración de la tradición de la Iglesia y del pensamiento tradicional a ella inherente, rectificando las desviaciones que a título «pastoral» ha ensayado el progresismo (77) y a nivel nacional y corporativo, del pensamiento tradicional español para salir de la actual decadencia y desaliento (78), porque como indicaba años atrás: «Concluir la imposibilidad de una restauración social y política sobre bases cristianas, y limitar toda acción posible a un orden meramente individual de apostolado y vivencia religiosa, supone reducir la suerte de los pueblos que constituyeron la antigua cristiandad a una situación muy por debajo de la del mundo infiel en que se ejercen hoy las misiones. La experiencia común demuestra, en efecto, cómo esa labor misional y de apostolado es infinitamente más difícil en aquellos medios que, cristianos en otro tiempo, se hallan hoy dominados por un ambiente de secularización y espíritu crítico. La acción de apostolado individual se ve en ellos contrarrestada por un ambiente político, educativo y propagandístico que ejerce una sugestión cuyos efectos son siempre progresivos en el conjunto de la sociedad. Esos pueblos poseen, en cambio, gérmenes humanos e institucionales para la restauración en ellos de una convivencia política sobre las bases cristianas. Y tras una tal restauración, esa acción de cristianización individual pasaría a ejercerse en un ambiente que, lejos de reprimirla, la elevaría como su medio natural a un plano de eficacia decisiva y permanente» (79). Y es que Gambra ha defendido continuamente que sólo en la tradición hay futuro verdaderamente humano: «La sociedad futura, si ha de pervivir, si no ha de caer a través de la mecanización en un estado

(76) *Ibid.*, p. 8.

(77) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 307.

(78) *Ibid.*, p. 308.

(79) R. GAMBRA, *La monarquía...*, *op. cit.*, pp. 131-132.

infrahumano en que el espíritu humano se eclipse quizá en medio de una gran opulencia, de una inmensa organización de medios, he de retornar a una sociedad humana, proyección de las facultades humanas; sociedad de estamentos corporativos, es decir, orgánica, tradicional y religiosa». Y esperanzadamente, añade: «Ha de darse un momento en que, quizá a través de grandes conmociones o tal vez mediante la imposición de un orden verdaderamente ejemplar en un determinado país, aunque vaya contra la famosa “corriente de la historia”, se imponga la idea de que el hombre se realiza en instituciones arraigadas y de que, para serlo verdaderamente, tiene que amar un orden superior, entregarse a instituciones consideradas como propias y sentir a través de ellas el espíritu de la comunidad y, con él, el sentido religioso, sagrado, que debe animar la vida de todo verdadero hombre y la vida común de la sociedad» (80).

Tras este breve repaso, no cabe duda de que Rafael Gambra pertenece por derecho propio y pleno al pensamiento tradicional, al que ha contribuido a enriquecer, mostrando una perfecta armonía con otros autores que han escrito en los mismos años, como Vallet de Goytisolo (81), Elías de Tejada (82) o Eugenio Vegas Latapie (83), como he tenido ocasión de comprobar y se ha destacado por Miguel Ayuso, en singular monografía, al comparar el pensamiento de Elías de Tejada con el de otros autores representativos del pensamiento tradicional español, entre los que no podía faltar Rafael Gambra (84).

(80) R. GAMBRA, «Hacia una nueva estructura de la sociedad», *Verbo*, núm. 61-62, (1968), pp. 37-49, cit. p. 49.

(81) E. CANTERO, «La filosofía jurídica y política de Juan Vallet de Goytisolo», en *Homenaje a Juan Berchmans Vallet de Goytisolo*, *op. cit.*, vol. II, pp. 232-278.

(82) E. CANTERO, «Francisco Elías de Tejada y la tradición española», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 1/1995, pp. 123-163; reproduce, revisada y corregida, mi contribución al volumen *Francisco Elías de Tejada y Spínola. Figura y pensamiento*, *op. cit.*, pp. 143-176.

(83) E. CANTERO, «El pensamiento político de Eugenio Vegas Latapie», en el volumen *Eugenio Vegas Latapie (1907-1985). In memoriam*, *op. cit.*, pp. 73-108.

(84) Cfr. M. AYUSO TORRES, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada, Madrid, 1994, *passim*.

17. LA MONARQUÍA HEREDITARIA.

GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA

De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Rafael Gambra publicó en 1953 su libro «La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional». Allí caracterizaba a la institución como católica, hereditaria, de representación corporativa, y foral, dentro del clásico esquema de régimen mixto. Un rey que gobierna, asistido por sus Consejos y Cortes orgánicas, integraba tres principios de legitimación, el carismático, el aristocrático y el democrático. Este esquema, que era el del pensamiento tradicional, es el que principalmente inspiró la monarquía instaurada por las Leyes Fundamentales, luego sustituida por la de la Constitución de 1978, que redujo la Corona a meramente simbólica.

1. Las formas de gobierno.

Desde la antigüedad y, sobre todo, desde Aristóteles, se repite la clasificación trimembre de las formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, o sea, gobierno de uno, de los mejores o del pueblo. Esta división de gran elegancia lógica, tiene muy escaso valor sociológico y, por sí sola, no sirve para explicar la real estructura de las organizaciones políticas. Es un tópico que, arrastrado por la inercia académica y el simplismo escolar, se repite desde hace más de dos milenios; pero habría que retirarlo de la circulación.

De hecho, la especie humana sólo conoce una forma de gobierno, la de unos pocos u oligarquía. Nunca manda uno solo y jamás mandan todos; ambas cosas son imposibles en una sociedad relativamente numerosa. El príncipe ha de rodearse de colaboradores que asumen fracciones de poder. Y las masas han de delegar en mandatarios porque no pueden autogobernarse. No es una cuestión moral, sino factual; no es una conclusión normativa, sino empírica. El análisis de cualquier comunidad política muestra que siempre son unos pocos los que se reparten el poder de modo variable y desigual. La oligarquía es la forma trascendental de gobierno; todos los casos concretos son modalidades de oligarquía.

Supuesto que sólo hay regímenes oligárquicos, la cuestión se reduce a averiguar las modalidades de selección de esa minoría y cómo se controla su ejercicio del mando. Por ejemplo, en la monarquía absoluta la oligarquía es nombrada por el rey; en la monarquía tradicional es designada por el rey y los estamentos; en la monarquía parlamentaria es designada por las cúpulas de los partidos; y cabe una infinidad de situaciones intermedias.

Análogas distinciones deberían ser hechas en las aristocracias y las democracias, que pueden revestir múltiples variantes. Por ejemplo, la partitocracia es una pluralidad de oligarquías que se autoseleccionan por cooptación y que periódicamente se someten al arbitraje popular mediante escrutinio proporcional de listas cerradas.

Como lo habitual es que varias oligarquías se disputen el poder, la principal nota diferencial de las distintas variantes reside en el origen, facultades y duración del árbitro que decida cuál ha de ser la investida. En las monarquías efectivas el árbitro suele ser el rey, generalmente hereditario; en las repúblicas suele ser el cuerpo electoral. En ambos casos, las modalidades de arbitraje son innumerables. Por ejemplo, no es lo mismo un monarca que nombra libremente a sus ministros que un rey con simple derecho de veto legislativo. Tampoco es lo mismo un cuerpo electoral masculino y censitario que el sufragio «universal» de los mayores de edad. Y así sucesivamente. Las repúblicas no son menos oligárquicas que las monarquías, pero el arbitraje suele ser diferente.

Contrariamente a lo que se suele suponer, la sustancia del Derecho político no reside en las grandes palabras, —Imperio, democracia, etc.—, sino en los detalles de la reglamentación institucional. No es una disciplina de elevadas abstracciones, sino de nonius y compás. Hay que tener

la modestia de admitirlo y de reconocer a los administrativistas el importante lugar que ocupan en las ciencias del Estado. La parte no dogmática de las Constituciones está compuesta por reglas procesales, simple Derecho adjetivo. Basta un artículo de una ley y, a veces, de un reglamento para alterar el perfil del Estado.

2. *Las monarquías históricas.*

Sumeria es gobernada por reyes desde mediados del tercer milenio antes de Cristo y conoce distintos modelos de monarquía, la más destacada fue la teocrática y territorial de Sargón. En Babilonia se configuran tronos de muy diversa estructura política; el de Hammurabi fue sacerdotal y tecnocrático, y fraccionado en virreinos. En Asiria se instala una monarquía militar cuyo principio de gobierno es el terror. La realeza hitita era electiva y aristocrática. En Egipto la monarquía es mágica: el faraón es hijo de dioses, que se manifiestan a través de una dinastía, y sus poderes son sobrenaturales. La monarquía persa es hereditaria, laica y feudal. La monarquía hebrea es racial y profética. La monarquía griega era un arbitraje hereditario sobre una asamblea privilegiada. El principado romano fue un caudillaje carismático; y el imperio una monarquía militar parcialmente atemperada por instancias senatoriales y jurisdiccionales. La monarquía de los pueblos primitivos es una trama de clientelas. La monarquía islámica era sacra. La monarquía bizantina era confesional y pretoriana. El Sacro Romano Imperio era federativo y electivo... No hay una monarquía, sino un pluriverso de regímenes a los que impropriadamente se unifica con una denominación tan general que apenas es significativa.

3. *La monarquía en España.*

En la historia de las ideas políticas españolas aparecen varios modelos teóricos de monarquía en las obras de los doctrinarios y arbitristas: por ejemplo, el de Juan Márquez es muy diferente del de Gaspar de Jovellanos. En la historia del Derecho público español figura una pluralidad de modelos constitucionales: por ejemplo, el de las *Partidas* es distinto del redactado por los Comuneros o por las Cortes de Cádiz. Y la sociología política española muestra una gran variedad de situaciones

históricas nunca coincidentes ni con los esquemas teóricos, ni con los ordenamientos jurídicos del momento: una cosa era, por ejemplo, la letra de la Constitución de 1876 y otra sus varias aplicaciones.

España conoce la monarquía electiva con los visigodos, la carismática en Asturias, la militar en Castilla, la burocrática con los Reyes Católicos, la curial con los Austrias, la centralista con Felipe V, la delegada con los Borbones españoles, hasta que en el siglo XIX aparecen las parlamentarias, primero burguesas y censitarias con interregnos de monarquía militar y, luego, progresivamente mermadas hasta llegar a ser meramente simbólicas.

La España tradicional no conoció, como Francia, la monarquía absoluta. Los reyes tenían que contar con la nobleza, la Iglesia y las ciudades hasta el punto de que frecuentemente a ellos debían, más que a la herencia, el acceso al trono. Además, durante centurias, gobernaron con las Cortes. El modelo que más se aproximó al absolutismo fue el del primer Borbón, pero no pudo trasladar a España la fórmula de su padre Luis XIV: «El Estado soy yo».

En realidad, no hemos tenido dos monarquías idénticas; cada reinado tiene peculiaridades no ya personales, sino institucionales. Los parecidos entre el Estado de Felipe II y el de Carlos IV son mínimos. Incluso en reinados como los de Fernando VII, Isabel II o Alfonso XIII, aparecen plurales regímenes sucesivos.

4. Un falso dilema.

Aunque la cuestión ya se planteó en el mundo antiguo, fue la Revolución Francesa la que, para desmontar la hegemonía nobiliaria, relanzó al modelo republicano. Pero, en el fondo, el dilema no consistía en monarquía o república, sino en oligarquía de aristócratas o de letrados.

A oligarquías variadísimas se las denominó monarquías porque el vocablo tenía el prestigio de su primitiva sacralidad, de la mitificación de la sangre, del apoyo eclesial, y de la inercia histórica. Del mismo modo, a oligarquías muy diferentes se las denominó repúblicas cuando la realeza había perdido su aureola hasta el punto de constituir un lastre. Esto último es lo que acaeció en el siglo XIX y, sobre todo, en el XX. Una a una fueron cayendo las monarquías hasta quedar muy pocas supervivientes, y sólo se restauró, caso insólito, la de España. Pero ¿qué

las substituyó? Muchas veces, lo que se ha llamado la «monarquía republicana». ¿Por qué no llamar reyes a Hitler, Stalin, Salazar o De Gaulle? Sencillamente porque, a diferencia de lo que ocurrió en el pasado con centenares de caudillos entronizados, los contemporáneos ya no apreciaban una corona, incluso la despreciaban como en España lo hicieron Espartero y Franco.

Por eso, la cuestión no es la de si se prefiere la monarquía o la república, sino qué forma concreta de oligarquía, sea con un rey hereditario o con un presidente elegido.

5. Las teóricas ventajas de la oligarquía con un Rey hereditario.

Hay que considerar dos hipótesis fundamentales, la de un rey con facultades, y la de un monarca puramente simbólico.

Las ventajas de un efectivo poder hereditario son, en primer lugar, la de una posible selección genética. En segundo lugar, la de una formación esmerada y finalista. En tercer lugar, la de una probable independencia arbitral frente a los grupos en pugna, por no deber la corona a ninguno de ellos.

La historia de las dinastías contemporáneas no confirma la hipótesis de una selección genética porque los matrimonios regios no se realizan con criterios eugenésicos, sino parentales o estéticos. La mediocridad intelectual de las actuales familias reales es un dato claramente visible; en algunas casas se ha producido incluso un creciente deterioro generacional. Es cierto que desde la mediocridad se podría ejercer aceptablemente ciertas funciones políticas si se poseyera formación e independencia.

La educación de los príncipes ha sido un tema casi obsesivo desde la antigüedad (Filipo encomendó a Aristóteles la formación de Alejandro), y en España son centenares los doctrinarios que han abordado la milenaria cuestión. Pero la experiencia histórica demostró que, ante la incapacidad básica de ciertos príncipes, había que rectificar el criterio hereditario de la primogenitura con la adopción, al modo romano. En España, desde Felipe II, la refinada educación no ha sido garantía de capacitación cultural, y sólo en algunos casos ha asegurado la formación moral. Pero este último efecto positivo fue decreciendo a medida que se atenuaba la religiosidad.

La independencia estuvo asegurada mientras no se discutió ni el llamado derecho divino de los reyes, ni el automatismo hereditario. Pero cuando, a partir de las revoluciones contemporáneas, se generalizó la amenaza de destronamiento, los monarcas fueron cayendo en la tentación de apoyarse en sectores políticos y de comprometerse con sus intereses, es decir, de perder la independencia política y la presunta disposición para la función arbitral.

En el siglo XX no se han anulado completamente las ventajas de un poder hereditario, pero se han convertido en dudosas y han perdido la mayor parte de su antiguo valor. Ésta es la razón de que ya no quede en Occidente ningún rey con auténtica potestad política. El último ensayo histórico fue el de las Leyes Fundamentales españolas; pero el propio monarca tomó la iniciativa de derogarlas para sustituirlas por una Constitución que convertía la corona en una institución puramente representativa y sin facultades decisorias.

6. Sentido de una realeza hereditaria y simbólica.

Un monarca sin poder político ¿qué funciones sociales cumpliría?

En primer lugar, podría asumir la espectacular, la del boato y la brillantez, algo que siempre ha gustado a las masas y que ha acompañado a la soberanía. Sin embargo, dos tipos de circunstancias han conspirado contra la realeza como lujo del Estado. Una ha sido la táctica regia de aburguesarse con el propósito de no despertar envidias, ni parecer una gran carga para los contribuyentes. Otra ha sido la aparición de personas espectáculo procedentes ya del gran capital, ya de la aristocracia, ya de las artes escénicas o de los medios de comunicación. Estas gentes ocupan el lugar que correspondía a la realeza en el teatro del mundo. Los reyes han sido sustituidos o desplazados en su primitiva funcionalidad suntuaria.

En segundo lugar, podrían asumir la importante función de la ejemplaridad moral, como fue el reciente caso de Balduino de Bélgica. Sin embargo, las posibilidades hedonísticas que la sociedad ofrece a la realeza hacen extremadamente difícil la ascesis de rechazarlas y superarlas. Las personas reales, para ser ejemplares, tendrían que privarse de conductas tolerables en sus súbditos, tendrían que sacrificar debilidades vulgares y renunciar a la codicia, la lujuria, la falacia y demás flaquezas de incidencia colectiva. Es un ideal arduo. Y con los actuales medios de

comunicación de masas apenas cabe mantener cortinas de silencio sobre las conductas regias. Es prototípico el caso de la nueva generación de la familia real británica.

En tercer lugar, podrían asumir funciones políticas inconcretas, indeterminadas y apenas visibles. Por ejemplo, moderar discretamente los conflictos de poderes. Pero, en tal materia, las Constituciones sitúan más favorablemente a los presidentes electivos porque no existe el temor de que se desgasten, puesto que son renovables. Los actuales monarcas simbólicos, como los holandeses o los daneses, rehúyen toda acción que comprometa su «neutralidad política», pero tal expresión es una contradicción en los términos: la política es optar frente a otras alternativas en pugna presencia. Lo neutral es, por definición, apolítico. Moderar es una forma de comprometerse aunque sea levemente y entraña desgaste, como el de Alfonso XIII o Humberto de Italia.

En cuarto lugar, los reyes podrían ser el símbolo de la unidad estatal, aunque en el medievo fueron autores de las fragmentaciones y repartos a causa de un entendimiento patrimonial del reino. Pero tampoco esa función es gratuita porque implica frenar las tendencias autonomistas y separatistas. En esta materia, el *laissez faire* es la negación de la función unitiva.

No se puede gobernar sin coste alguno. Es inútil intentar la cuadratura del círculo político.

En suma, de todas las posibles funciones de un monarca sin poderes políticos, la única sin desgaste, es la ejemplaridad moral. Los reyes simbólicos que no cumplen esta difícil función han renunciado a su principal justificación en las circunstancias occidentales. Sin ejemplaridad, la realeza apolítica no tiene sentido.

7. La monarquía tradicional.

Limitando la vasta cuestión a la tradición monárquica española es evidente que hemos conocido diversos modelos históricos tan heterogéneos como el de Carlos I o el de Alfonso XII, modelos jurídicos tan distintos como el de la Constitución de 1869 y el de 1876, y una infinidad de modelos teóricos. A título de ejemplo, citaré el esquema doctrinal propuesto por E. Vegas Latapie, que fue el inspirador del movimiento monárquico «Acción Española». Su proyecto de Constitución, redactado en 1939, otorgaba al rey el veto legislativo y la proposición de leyes

incluso derogatorias, unas Cortes orgánicas con mandato imperativo, designadas en una quinta parte por el rey y el resto por las corporaciones, un Consejo Real, y una administración dividida en regiones. La religión católica y la monarquía estarían por encima de la libertad de expresión.

Las Leyes Fundamentales, especialmente la de 1967, concedían al rey el derecho de designar al presidente del Gobierno entre una terna propuesta por el Consejo del Reino y, con el dictamen favorable de éste, podía destituir al presidente del Gobierno, devolver un proyecto de ley, prolongar la legislatura, convocar un referéndum, y adoptar medidas excepcionales en caso de amenaza exterior. Las Cortes serían orgánicas sin mandato imperativo y el rey podría designar libremente a 25 miembros. No se establecían límites constitucionales a la libertad de expresión.

Los ejemplos podrían multiplicarse.

8. Inviabilidad de la monarquía tradicional.

El común denominador de la monarquía tradicional es que el rey interviene de algún modo en el gobierno, es decir, ejerce ciertos arbitrajes entre las oligarquías. Por ejemplo, el derecho a disolver asambleas o a convocar plebiscitos o a ejercer vetos, o a convocar comisiones regias; pero tales facultades le son sistemáticamente negadas por unos partidos políticos que aspiran al ejercicio temporal pero completo de la soberanía. Cuando los partidos han logrado ese objetivo e instaurado una partitocracia, es ilusorio pensar que llegarán a autolimitarse espontáneamente para delegar en el monarca hereditario alguna facultad política. La partitocracia no tolera más que una Corona meramente suntuaria. Ésta viene a ser su tesis: «No te destronamos mientras no hagas nada, salvo defender la partitocracia». Ahora bien, según la ley de la economía ontológica ¿para qué multiplicar los entes sin necesidad? Una monarquía inútil es, a la larga, una monarquía desahuciada.

Si se considera, como yo creo, que es conveniente un poder superior y relativamente independiente de las oligarquías que dirigen los partidos, y si esa función no la desean o no se les otorga a los reyes, la oligarquía vitaliciamente coronada debería ser reemplazada por la oligarquía temporalmente presidida.

9. *El presidencialismo.*

Hay numerosas especies de presidencialismo teórico y práctico. Principal denominador de los presidencialismos es que la suprema magistratura proceda de elección popular y no de nombramiento parlamentario. Su fuente de legitimidad democrática sería relativamente directa. Por esta razón, aunque se trate de un candidato nominado por los partidos, una vez llegado al poder se ha liberado de la disciplina partidista, y podría esperarse de él alguna independencia. Y, por tener una plena base territorial, podría anular los separatismos locales y mantener la unidad del Estado.

A diferencia de los semipresidencialismos, el presidencialismo propiamente dicho asegura la independencia entre el poder ejecutivo y el legislativo y, además, limita la intromisión de ambos en la función judicial. También elimina la inestabilidad gubernativa y los débiles gabinetes de coalición, a veces subordinados a una insignificante minoría. El presidencialismo es una especie de monarquía temporal electiva en la que el jefe del Estado desempeña una función arbitral entre las oligarquías aspirantes al poder y en el seno de su propia oligarquía, parcialmente técnica. Al término del mandato, el arbitraje retorna al censo electoral.

10. *Conclusión.*

Es deseable un poder arbitral que cuente con apoyo popular y que logre un cierto grado de independencia frente a las oligarquías y demás grupos de presión. Las monarquías dinásticas de Europa no cumplen tales requisitos mínimos y se han convertido en instituciones meramente suntuarias. Desposeídas de todo poder y con escasa o nula ejemplaridad moral, sobreviven como una reliquia histórica.

Porque se ha suicidado o porque lo han desustanciado, el efectivo arbitraje hereditario carece de posibilidades prácticas en Occidente.

18. EL EJE DE LA UNIDAD RELIGIOSA.

LUIS MARÍA SANDOVAL

De la Escuela Española de Estudios Políticos

Rafael Gambra no es sólo un pensador sustancioso, de exposición ordenada y expresión precisa y escuetísima, casi lapidaria. Es también un pensador apasionado, cálido, cuyas palabras están cargadas de emoción cuando ve afectadas la verdad, la tradición de su patria y la Religión.

Un nudo conceptual.

Pues bien, en su vida y en su pensamiento, la unidad católica ocupa un puesto central. Varios temas destacan particularmente en la concepción de Gambra, pero casi todos se pueden articular directamente con la unidad religiosa.

La unidad religiosa —católica— de España es una concreción del sentido sagrado subyacente a la sociabilidad humana, de ese espíritu que informa a las sociedades, animándolas y haciéndolas acogedoras para el existir de los hombres. Es también la perfección sobrenatural de la ortodoxia pública que toda sociedad profesa como reguladora y protectora. Es el valladar contra el subjetivismo nihilista y suicida. Es el sentido más profundo de la identidad histórica española, y por ello la justificación de la existencia de un tradicionalismo bisecular que la defiende y continúa.

Relacionada con todas esas cuestiones, caras a Rafael Gambra, no es extraño que haya consagrado a la Unidad Católica un interés especial. Pero no sólo teórico, sino de implicación vital.

Los hitos de un compromiso.

Considerando la vida de Rafael Gambra, observaremos que antes de tomar una pluma particularmente combativa, fue requeté voluntario —sin la edad exigida—, y luego oficial provisional, en una guerra sentida como una cruzada por la religión y la unidad católica de España.

Si atendemos a la magna recopilación de Manuel de Santa Cruz sobre el carlismo de la postguerra, la persona de Gambra no aparece especialmente vinculada a las iniciativas contra la penetración en España del protestantismo y las sectas durante el gobierno de Franco, sino más bien entre los que se destacaron urgiendo la conclusión de la regencia de D. Javier de Borbón Parma (1).

Pero su compromiso genérico con la unidad católica como carlista —inicialmente no estuvo entre los que profesaron el voto de la Oliva (2)—, se alterará radicalmente a partir del debate conciliar sobre la libertad religiosa, haciendo de él uno de sus máximos y constantes paladines.

En el año 1965 se presenta, con un breve tratado sobre la cuestión, al Premio Vedruna, convocado al efecto por Don Manuel Fal Conde para intentar contrarrestar las presiones a favor de la aprobación en el aula conciliar de la Declaración de Libertad religiosa. Obtuvo el premio, y fue publicado con un valioso prólogo de Juan Vallet de Goytisolo con el beligerante título *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (3). No mucho más tarde le encontramos entre los oradores de un multitudinario acto público en Madrid en defensa de la unidad católica (4).

Aquello no fue un episodio aislado, sino que desde entonces se convirtió en un norte permanente, con una serie de puntos culminantes.

Diez años más tarde, cuando muerto Franco se inició el proceso de «Reforma política», Gambra fue el autor de un nuevo libro, también

(1) Nos referimos a M. DE SANTA CRUZ, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español 1939-1966*, edición del autor en 28 tomos (cuatro dobles) entre 1979 y 1991 y un índice temático posterior (1993).

(2) *Vid.* M. DE SANTA CRUZ, *Apuntes...*, *op. cit.*, t. XXVI (1964), pp. 9-13.

(3) Editado por ECESA (Editorial Católica Española), Sevilla, 1965, con el subtítulo «Estudio sobre el principio religioso de las sociedades y en particular sobre el catolicismo en la nacionalidad española». Ocupa 144 páginas y 25 el prefacio de Juan Vallet.

(4) Formalmente se trataba de una cena (20-V-1967) ofrecida como homenaje a los Procuradores en Cortes que se habían destacado durante la discusión del proyecto de Ley de Libertad Religiosa (oponiéndose a la misma en defensa de la unidad católica). Existe una reseña del acto y de sus palabras en la revista *Fuerza Nueva* n.º 79, pp. 6-7.

premiado (5), que representó la única voz auténticamente reformista del momento, en cuanto al plantear una rigurosa valoración del Régimen y su crítica, proponía indirectamente su mejora, en lugar de una ruptura radical. En esa obra la atención del lector es particularmente atraída hacia la existencia de una categoría especial en el balance del Régimen: lo realizado del pensamiento tradicional, y posteriormente destruido a causa de la libertad religiosa.

Y otra vez, a los veinte años del Concilio, pronunció una extensa conferencia, bajo el título «La declaración conciliar de libertad religiosa y la caída del Régimen Nacional», en la tribuna de la Fundación Francisco Franco (6), que constituye otra pieza clave de su pensamiento.

Entre tanto, nunca ha arriado la bandera reivindicadora de la unidad católica en multitud de artículos breves y alusiones al paso, en los que, con comprensible causticidad, no ha dejado de señalar que los lamentables males presentes son consecuencia de aquel origen: el cambio eclesástico de postura respecto a los derechos sociales de la verdad (ahora recortados o anulados) y de los errores (equiparados o privilegiados en cambio).

Finalmente, hubo de librar —junto con otros consejeros— en 1990-1991 una batalla particularmente dolorosa en el seno de la Comunión Tradicionalista Carlista (que no trascendió de un estrecho círculo hasta varios años después), cuando al Consejo Nacional de la misma se le solicitó dictamen sobre el empleo del término «unidad católica» por la Comunión, quedando su postura momentáneamente en minoría en una absurda votación, nunca refrendada, y de la que se pidió enérgicamente la declaración de nulidad en el V Congreso de la Comunión Tradicionalista Carlista (Segovia, enero de 1995). En el Pleno del Consejo de 11-I-97 se estimó que dicha propuesta de declaración de 2-II-91 nunca fue formalmente aprobada (7).

(5) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976; fue el ganador del premio «Centenario Pradera-Macztu», convocado por el Instituto de Estudios Políticos y dotado por la Fundación Oriol-Urquijo.

(6) El texto de su intervención puede encontrarse en el *Boletín Informativo de la Fundación Nacional Francisco Franco*, n.º 36 (1985), pp. I-X.

(7) Hemos tenido acceso a distintos documentos de aquella consulta, que obran en archivos particulares de nuestros amigos.

El *Boletín del Círculo Tradicionalista «Roca y Ponsa»* de Las Palmas de Gran Canaria fue quien, en abril de 1995, hizo público el asunto, difundiendo su hoja n.º 56, fecha-

Considero oportuno reproducir íntegro el texto de la propuesta de dictamen de Gambra, por resumir, en forma oficial y en 1991, su postura, siendo además un texto inédito:

«Ante el problema suscitado en el seno de la CTC sobre la unidad católica, siempre defendida por el Carlismo, y la libertad religiosa proclamada en la Declaración *Dignitatis humanae*, el Consejo Nacional de la CTC, reunido en fecha 2 de febrero de 1991, establece lo siguiente:

»— Dado el carácter no dogmático que a sí mismo se atribuye el Concilio Vaticano II y el rango inferior que en sus textos tienen las meras “declaraciones” como la de Libertad Religiosa

»— Dada la afirmación expresa de que sus textos en nada varían la doctrina anterior

»— Dada la perfecta coincidencia entre la doctrina sostenida por el Carlismo en materia religiosa con la expresada por todos los pontífices en sus encíclicas sobre la materia,

»Este Consejo acuerda permanecer fiel a los “fundamentos intangibles de la Legitimidad española”, enunciados por S.M. D. Alfonso Carlos en su Testamento Político, el primero de los cuales es: “la Religión Católica, Apostólica, Romana, con la unidad y consecuencias jurídicas con que fue amada y servida tradicionalmente en nuestros Reinos”.

»Ello implica:

»— El reconocimiento de la Religión Católica, única verdadera, como oficial en España.

da simbólicamente en julio de 1990, y reiterando la unánime adhesión del carlismo canario a la Unidad Católica española.

Es de destacar que quien movió la cuestión inicial, pues «su conciencia de católico no le permitía defender hoy la Unidad Católica», máximo representante de la postura que a la postre consiguió la escasísima diferencia de un voto por acumulación de ausencias, fue Raimundo de Miguel, quien en 1963 todavía había sido el redactor del último gran documento de la Comunión en defensa de la Unidad Católica (*Vld. M. DE SANTA CRUZ, Apuntes..., op. cit.*, Tomo XXV-1 (1963), pp. 190-205).

Manifestaciones de aquella controversia interna del carlismo se escaparon previamente en breves artículos de nuestro autor, así:

R. GAMBRA, «Carlismo y libertad religiosa», *Siempre P'Alante*, n.º 140, 15-II-1988; ID., «Puntualizaciones a un artículo. En el XIV centenario de la Unidad Católica de España» (con ruego de publicación), *Boletín Fal Conde* (Granada), abril de 1989; ID., «¿Nadie defiende ya la confesionalidad del Estado y la unidad católica?», *Siempre P'Alante*, n.º 171, 1-VII-1989.

»La confesionalidad del Estado, por la que éste inspirará sus Leyes y sus actos dentro de la moral cristiana.

»El respeto a la libertad de las conciencias en su fuero interno y del culto de otras religiones en el ámbito privado y en sus propios templos.

»La limitación a la sola Iglesia Católica del derecho a la expresión y a la propaganda públicas».

Acepciones.

Es curioso que en sus obras principales (8), y por mucho tiempo, un filósofo como es Gambra no abunde en definiciones formales de Unidad Católica.

La cuestión es sintomática. Por una parte, de que la unidad católica no es principalmente un postulado ideológico, sino ante todo un hecho: la efectiva existencia de una sola religión entre los habitantes de España.

De otra parte, se resalta así que en el debate de la unidad católica se entremezclan nociones diferentes, aunque próximas y conexas, en torno a una misma cuestión práctica: los deberes de principio para un gobernante católico en tanto que tal. Los cuales comprenden la profesión social de la verdadera religión, la remisión a la moral natural tal y como

(8) En este trabajo no hemos consultado todos los artículos breves de nuestro autor diseminados durante décadas en diversas publicaciones (como *El Pensamiento Navarro*, *Fuerza Nueva*, *Siempre P'Alante*, etc.). Según el catálogo que hemos efectuado pasan de ochocientos, de los cuales muchos han aparecido en las páginas de más de una publicación.

De ellos más de una docena se refieren explícitamente en su título a la unidad católica o la libertad religiosa; aparte de aquéllos a los que en este trabajo se hace remisión específica merecen indicarse:

R. GAMBRA, «La unidad religiosa en España, hoy», *Siempre P'Alante*, n.º 26, 18-XII-1982; ID., «El carlismo y la "libertad religiosa"», *Hoja informativa de la Comunión Católico-Monárquica*, septiembre 1985; ID., «La unidad religiosa y el carlismo», *Hoja informativa de la Comunión Católico-Monárquica*, septiembre 1986; ID., «Libertad religiosa y paz», *Siempre P'Alante*, n.º 139, 1-II-1988; ID., «Manuel Fal Conde y la unidad católica», *Boletín Fal Conde* (Granada), junio de 1988; ID., «La unidad católica de España. Sus efectos históricos y sus verdugos», *Lealtad* (Madrid), mayo de 1989; ID., «Confesionalidad del Estado y unidad religiosa», *Boletín Fal Conde* (Granada), abril de 1991; ID., «La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia» (I y II), *Siempre P'Alante*, núms. 217 y 218 de septiembre de 1991.

la enseña la Iglesia, la colaboración del poder civil cristiano a la consecución del fin sobrenatural de los hombres, el reconocimiento de un puesto singular a la Iglesia Católica, y el estatuto jurídico de las falsas religiones.

En este punto, creemos oportuno hacer por nuestra parte algunas distinciones respecto a lo que se alude bajo el nombre de unidad católica.

En un primer sentido, la unidad católica es una realidad social e histórica: la práctica unanimidad de los españoles en la Fe Católica durante siglos y siglos.

Hay que decir que esta unidad es uno de los mayores bienes sociales concebibles. En primer lugar para honra de Dios, porque supone el cumplimiento —si bien circunscrito a una patria y una época— del mandamiento divino de bautizar a todas las naciones (*Mt* 28,19). Y como añadidura a esa búsqueda y aproximación al Reino de Cristo, se perciben enseguida los bienes terrenos que tal unanimidad social acarrea: en una nación así no es necesario precisar en cada ocasión cómo se concibe el matrimonio a contraer, existe una referencia de moral pública indiscutible, el juramento es base de seguridad, etc.

En un segundo sentido, la unidad católica es una situación jurídica establecida en una nación, y que Gamba define así:

«La unidad religiosa y la confesionalidad del Estado no suponen impedir a nadie una fe religiosa (lo que es moralmente ilícito y físicamente imposible), ni menos aún, su práctica. Ni siquiera prohibir el culto privado —o público localizado— de otras religiones. Supone, sí, que las leyes se atengan a una moral inmutable cuyo cimiento religioso se hallará, en último término, en los Mandamientos de la Ley de Dios. Y que el Estado profesará y protegerá la religión católica como única verdadera y exteriorizable públicamente» (9).

Si prestamos atención al texto, y lo comparamos con la caracterización de Guerra Campos de la confesionalidad católica del Estado (10), comprobamos que Gamba se refiere juntamente a la confesionalidad y a la unidad católica en un sentido estricto, que sería esa situación jurí-

(9) *Vid.* «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», en *Verbo* n.º 279-280 (1989), pp. 1.241-1.242. (Reproducido en su mayor parte en el número 384 de *Iglesia-Mundo* de abril de aquel año, extraordinario monográfico dedicado al centenario del III Concilio de Toledo).

(10) Monseñor J. GUERRA CAMPOS, *Confesionalidad religiosa del Estado*, conferencia de 1973 publicada por la Hermandad Nacional Universitaria, p. 5.

dica en que a la confesionalidad se añade una regulación de la libertad religiosa de corte restrictivo (11).

En virtud de esta explicación, la situación jurídica de unidad católica engloba a la confesionalidad, que es su género próximo. Por eso, al referirnos a las cualidades de la unidad católica, muchas se deben, de suyo, al género confesionalidad, y no necesariamente a lo que tiene de especificación restrictiva de los falsos cultos.

Ello no quiere decir que la atribución a la unidad católica de esas características sea abusiva, porque lo que se predica del género se predica de la especie, mientras que las realidades se suelen denominar por lo que es más notable en ellas.

Por otra parte, es cierto que durante la mayor parte de la historia la confesionalidad ha estado acompañada de la unidad católica, y que han sido atacadas juntas, no conformándose los enemigos de la Fe con el levantamiento de restricciones si no conseguían también una completa abjuración social.

Por abordar ambas cuestiones solidariamente, más bien se debe destacar la perspicacia de Gamba en la lucha de las ideas, al detectar que detrás de la ruptura con la unidad católica en sentido estricto se ocultaba la aversión a toda política católica: así era. Y a continuación debere- mos encomiar su diligencia al movilizarse en consecuencia. El caso es análogo, pero mucho más grave, sustancial, al de la polémica por la introducción del clergyman. La sustitución de las sotanas no era grave intrínsecamente, sino como síntoma, bandera y avanzada de relajamiento disciplinar y anarquía litúrgica. Así se denunció y así fue.

Pero la distinción que hemos hecho no sólo es necesaria por precisión conceptual, sino porque la restricción de las religiones acatólicas no se puede justificar más que por argumentos que se refieran específicamente a su bondad o necesidad, y no, simplemente, a la bondad o necesidad de la confesión social de la Fe Católica.

La unidad católica como plenitud.

La Unidad Católica, en su plenitud, es un orden de cristiandad en todas las sociedades que culmina en el Estado, orden que cuenta con

(11) Vid. R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 267.

larga vigencia histórica y está coronado con normas protectoras de esa unanimidad social, para que no se deteriore o pierda.

De hecho, ya en la introducción a *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Gamba anuncia que se centrará más en la cuestión de si el poder público debe ser indiferente en materia religiosa, o profesar la religión verdadera, que en la cuestión de si la religión falsa tiene los mismos derechos que la verdadera (12). Es decir, que atiende a ella en cuanto genérica o en su conjunto, más que a sus rasgos restrictivos.

Inmediatamente, debemos destacar que la unidad católica legal no la entiende nuestro autor como una pura pretensión ideológica, sino como fruto de una base social.

La base natural de toda la legislación católica es, primero, una auténtica unidad en la Fe de la sociedad (13). Ciertamente, se distingue una unidad católica *de iure* y otra *de facto* (14), y si en un principio lo prudente es que ésta preceda a aquélla, después la institución legal no sólo puede subsistir pese a alguna penetración heterodoxa, sino que su misión es evitar que pase a mayores y preservar la unidad social existente. Nos encontraríamos aquí con otro ejemplo de la doctrina de Mella del «efecto que pasa a ser causa» que Gamba ha glosado más de una vez (15). En todo momento Gamba insiste en que trata de algo posible en España.

El alegato por la unidad católica de Gamba es característico de un católico filósofo. No se limita a los argumentos teológicos que todo fiel confirmado e instruido en su Fe ha de manejar (16), sino que aporta más bien reflexiones importantes de orden natural: de sociología (filosófica), históricas, y de experiencia reciente.

— En toda su obra vuelve una y otra vez sobre el constitutivo religioso que hay en el origen de las sociedades, aportando citas concordes

(12) *Op. cit.*, p. 5.

(13) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 264.

(14) R. GAMBRA, *La primera guerra civil de España*, edición de 1950, Escélicer, Madrid, pp. 31-32.

(15) *Vid.* R. GAMBRA, «Estudio preliminar» a la antología *Vázquez Mella*, Textos de Doctrina Política, Publicaciones Españolas, Madrid, 1953, pp. 30-32, o ID., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Organización Sala Editorial, Madrid, 1973, p. 110.

(16) Por supuesto, en su momento hace acopio de citas del Magisterio. Así, en *La unidad religiosa y...*, *op. cit.*, pp. 100-106.

de varios autores (17). La sociedad es connatural al hombre, y como éste es igualmente religioso, lo es también la sociedad. Particularmente aquellas que tienen carácter de «comunidad».

— Desde su primer libro al último —hasta ahora—, ha argüido esta razón de ser también de un modo negativo, explicando lo que significa perder el sentido interno de una cultura, su cosificación, por una visión hipercrítica y extrínsecista de sí misma (18). «El día en que nuestras catedrales —o la Acrópolis de Atenas— resulten para nosotros tan extrañas como las pirámides para los actuales pobladores de Egipto, se habrá extinguido en sus raíces nuestra civilización». Ya no tendríamos una transparencia intelectual y afectiva, y en lugar de una mirada interior, compartida, seríamos ajenos a su espíritu (19).

— Y para demostrar la posibilidad práctica, en cuanto a base social, de una restauración de la unidad católica, es gráfica su argumentación:

«Si en una hipótesis, un inmenso cataclismo (un terremoto generalizado o una guerra atómica, como ejemplos) se abatiera sobre nuestro suelo, el 80% de sus habitantes recurriría al Cielo bajo los nombres de Cristo y de su Santísima Madre. Y el 20% restante lo haría cuando el peligro fuera para ellos inminente. Nadie, por supuesto, invocaría a otro Dios ni bajo otros nombres, y casi ninguno moriría conscientemente sin esa invocación. Por más que esta reacción respondiera en muchos casos al miedo, no deja por eso de revelar la mentalidad religiosa profunda de la casi totalidad de la población» (20).

Muchas otras bondades y ventajas se pueden predicar de la situación de unidad católica, entendida como plenitud institucional, que son

(17) Sobre ello, *vid.* el Estudio preliminar a las *Consideraciones sobre Francia* de J. DE MAISTRE, Rialp, Madrid, 1955, pp. 46 y ss.

Y sobre el sentido de algún modo sagrado de la autoridad civil, y en particular de la monarquía, *vid.* R. GAMBRA, *La monarquía social y...*, *op. cit.*, pp. 60 y 80. Hasta tal punto considera esta verdad evidente y fundamental que la lleva a su *Curso elemental de filosofía*, libro de texto para sexto de bachillerato, donde, con brevedad suma, alude al carácter sacralizado de la autoridad y a la importancia del factor religioso en la génesis de las nacionalidades y sus sucesivas federaciones (*vid.* R. GAMBRA, *Curso elemental de filosofía*, decimosexta edición, Anaya, 1974, pp. 228, 231, 248-249 y 265-266).

(18) *Vid.* R. GAMBRA, *La primera guerra civil de España*, capítulo I, «Una continuidad trunca» e ID., *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983, capítulo 6, «La "cosificación" de nuestra cultura».

(19) R. GAMBRA, «Razón humana y cultura histórica» en *Verbo*, n.º 223-224 (1984), p. 306.

(20) R. GAMBRA, «La unidad religiosa, encrucijada...», *op. cit.*, p. 1.246.

otros tantos argumentos que abogan a favor de su mantenimiento y recuperación.

La fe vinculadora de las comunidades —no de las meras sociedades— es siempre y universalmente religiosa (21); es la religión la que brinda la ortodoxia pública sobre la que se edifican (22); la causa engendradora y vivificadora: «La fe religiosa es el único principio capaz de engendrar una comunidad política, porque crea, ante todo, un respeto y una instancia superior de todos aceptada. Con ella, la ley adquiere un valor objetivo y crea una represión interior de las conciencias, base indispensable de una libre y estable convivencia. Entre los hombres surge, por fin, un sentimiento fraterno, es decir, de vivir bajo una común paternidad» (23). En última instancia, se puede decir que «en esa luz de la fe las civilizaciones alcanzan una visión en cierto modo sobrenaturalizada de las cosas, de sus relaciones, de sus designios» (24).

Pero la unidad católica no aporta sólo bienes a la sociedad civil, sino también al apostolado que compete a la Iglesia: «ni una religiosidad ambiental o popular puede subsistir sin el apoyo de una sociedad religiosamente constituida, ni el poder público puede ejercerse con autoridad y estabilidad si prescinde de una instancia superior —religiosa— de común aceptación» (25).

Especialmente luminoso en ese sentido me parece el documento carlista que hace suyo Gambra: «la Iglesia necesita, para llevar una vida floreciente, la colaboración de una política más cristiana de lo que ella misma se atreve a exigir» (26). Personalmente, me parece la afirmación más difícil de asimilar de los textos conciliares el que la Iglesia no pida a los gobernantes «más que la libertad» (27). La experiencia cotidiana muestra que habría que dilatar amplísimamente el concepto de libertad para entender como “sola libertad” bien la reivindicación de enseñanza de la religión en las escuelas públicas, que está más allá de la libre catequesis, o bien distintas exenciones legales —si el motivo fuera su función social, deberían eximirse de impuestos los hospitales católicos o los locales parroquiales, pero

(21) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 39.

(22) *Ibid.*, p. 59.

(23) R. GAMBRA, *La monarquía social...*, op. cit., pp. 71-72.

(24) R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, op. cit., p. 228.

(25) R. GAMBRA, «La unidad religiosa, encrucijada...», op. cit., p. 1.245.

(26) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 296.

(27) *Mensajes del Concilio a la humanidad. A los gobernantes*, § 4. *Vid. Gaudium et spes*, § 76,5.

no los templos—, extremos que sin duda compartimos, pero que, con rigor, han de defenderse desde la premisa de la confesionalidad. Aparte de que la mera libertad y nada más es renegar de la ayuda que el mundo puede brindar a la Iglesia y se supone que ésta «reconoce agradecida» (28).

Y ya en la concreción de la política, Gambra señala que la unidad espiritual ha sido la base que ha hecho posible el federalismo histórico del que nacieron, por aglutinación, las actuales naciones de Occidente, y que estaba siempre abierto a ulteriores federaciones (29).

En el caso de las naciones hispánicas, no sólo la unidad religiosa es la herencia más preciosa que sus antepasados les legaron (30), porque «a lo largo de la historia, los españoles tuvimos a honra la preservación de esa unidad religiosa desde la alta Edad Media hasta la época actual» (31), entendiendo «la defensa de la Fe como la misión providencial de la monarquía» (32). Es que su pérdida amenaza nuestra misma existencia comunitaria, que se asienta sobre ella: desacreditados por el progresismo los lazos históricos de la génesis y unidad de España (Reconquista, contiendas religiosas en Europa, la gran empresa americana), que se vivieron como guerras de defensa de la unidad católica o expansión de la Fe, y ahora se presentarían como contrasentidos vituperables, o al menos superados, todo lo que nos ha unido sería un inmenso error que olvidar y del que desprenderse (33). Nuestro presente parece asistir al cumplimiento de la profecía de Menéndez Pelayo en su famoso Epílogo.

La unidad católica como especificidad.

Cuando se trata de la unidad católica en lo que tiene de específico más allá de la confesionalidad católica del Estado, Gambra no esgrime una necesidad estricta, pero sí razones de tradición, conveniencia y experiencia próxima.

A la postre, se trata de que, igual que quien no vela por su salud o fortuna y las arriesga acaba perdiéndolas, otro tanto ocurre a quien no

(28) *Gaudium et spes*, § 44,3.

(29) R. GAMBRA, *Eso que llaman estado*, Ediciones Montejuorra, Madrid, 1958, p. 188.

(30) R. GAMBRA, *La monarquía social...*, *op. cit.*, p. 74.

(31) R. GAMBRA, «La unidad religiosa, encrucijada...», *op. cit.*, p. 1.240.

(32) R. GAMBRA, *La monarquía social...*, *op. cit.*, p. 54.

(33) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, pp. 101-102 y 290-291; ID., *La unidad religiosa y...*, *op. cit.*, p. 99.

acude a preservar su fe. «Y la fe de todo un pueblo, como su salubridad o su prosperidad, no se conservan ni se poseen establemente más que mediante unas condiciones adecuadas» que comiencen por evitar los peligros y los ataques (34).

Hay que recordar que en ningún momento se concibe la unidad católica como imposición religiosa, por el contrario, incluso refiriéndose a la España fundamentalmente católica, Gamba critica la «política de ocupación» de la nación por los católicos; en ningún caso debe ser el Estado el evangelizador de la nación con medios más o menos totalitarios, ni la religión un instrumento de gobierno (35).

Conceptualmente, la confesión social de una religión no implica la proscripción de las demás, y el Concilio afirma explícitamente la compatibilidad de la libertad religiosa que proclama con la confesionalidad (36). Sabedor de ello, Gamba no niega la posibilidad de una confesionalidad sin unidad católica en su sentido estricto, sino que acumula dudas sobre su viabilidad, alegando especialmente el ejemplo de que ha sido testigo: la caída del Régimen de Franco por vaciamiento interno en el que tuvo un papel principal el cambio eclesástico (37).

La objeción principal se resume así: «La confesionalidad del Estado en una sociedad pluralista está en equilibrio inestable; uno de los dos términos acaba con el otro, o lo intenta permanentemente» (38). Es decir, la hipótesis de un estado confesional con libertad religiosa (que existió en España entre 1967 y 1978) es una hipótesis teórica, buena para los libros, pero transitoria y provisional, como se habría visto.

Gamba fija su atención en lo práctico, y hay que otorgarle la razón a lo que dice, si bien con dos matizaciones:

— Más o menos duraderas, todas las instituciones humanas son provisionales. Una «provisionalidad» suficientemente larga y fructífera es lo máximo —y no es poco— a lo que podemos aspirar en el orden temporal. El ejemplo del Régimen de Franco adoleció de la penetración del relativismo en las mentes de los fieles, especialmente las clericales, más que de

(34) R. GAMBRA, «La declaración conciliar...», *op. cit.*, p. IX.

(35) *Vid.* R. GAMBRA, *La monarquía social...*, *op. cit.*, pp. 75-77 e *ID.*, *La unidad religiosa y...*, *op. cit.*, pp. 81-83 donde lo recoge nuevamente.

(36) *Dignitatis humanae*. § 6, recogido expresamente en el Catecismo de la Iglesia Católica, § 2107.

(37) *Vid.* particularmente R. GAMBRA, «La declaración conciliar...», *op. cit.*

(38) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 264.

la pérdida del consenso católico, por introducción de otros cultos. Una sana actitud mental al respecto hubiera modificado el resultado.

— Por otra parte, no sería éste el único caso donde la moral nos impusiera un prudente —y a veces difícil— equilibrio y no un simple y necesario escoramiento excluyente entre solicitudes contrapuestas. Por ello mismo, para no caer en el indiferentismo religioso, es preciso que exista una tendencia restrictiva de las falsas religiones que la contrapesen, que es lo que representa la aspiración a la Unidad Católica en nuestro siglo.

Es más, puede entenderse que incluso la unidad católica con su aspecto restrictivo sería compatible hoy en día con la libertad de coacción religiosa.

En primer lugar, porque las medidas de unidad católica han sido siempre prudenciales y variables. Cuando se nos habla de la unidad católica imperante en España desde Recaredo hasta 1967 con breves paréntesis, nos referimos por igual tanto a épocas con juderías y aljamas institucionalizadas como a épocas de expulsión de judíos y moriscos, a épocas con Inquisición y sin ella, etc. Se da el caso de que en pleno siglo XVII, antes de la expulsión de los moriscos, y sobre todo después, los inquisidores tenían instrucciones de no molestar a los marinos y comerciantes protestantes afincados en los puertos peninsulares, y el Consejo de Estado llegó a considerar el concederles el culto público (39).

Todo indica, pues, que los límites legales de la unidad católica son variables. Gamba lo acredita así de dos modos:

— De una parte, narrando extensamente cómo los pastores y fieles españoles, alentados por el Papa, consideraban rota la unidad católica española por la Constitución de 1876 que incluía la tolerancia de «opiniones religiosas» y desde entonces hicieron bandera de su recuperación, calificando los carlistas de «transigencia» la primitiva redacción del artículo 6.º del Fuero de los Españoles (40).

— De otra, por sus propias demandas actuales, que ya hemos reproducido, que son más tolerantes en lo que hace a culto público, localizado en «sus propios templos», que lo era el citado artículo 6.º y las protestas carlistas de 1947 (41).

(39) Vid. L. NAVARRO MIRALLES, «La Iglesia», en *Historia general de España y América*, t. VIII, Ediciones Rialp, Madrid, 1986, p. 614.

(40) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 265-276.

(41) Vid. *supra* la propuesta de dictamen reproducida tras la nota 7 y la definición cuya fuente se cita en la nota 9.

Respecto a las protestas carlistas de 1947, además de a la cita inmediata precedente, nos remitimos a M. DE SANTA CRUZ, *Apuntes...*, op. cit., t. IX, pp. 239-259.

En segundo lugar, convergentemente, la declaración *Dignitatis humanae* no sólo fija límites al ejercicio de la libertad religiosa, sino que, como muy bien destaca Gamba, al ponerlos en el orden público, entrega de nuevo a la autoridad civil un cierto control religioso (42). En tanto no se corrija también en esto la *Dignitatis humanae*, los gobernantes católicos, no menos laicos que los demás, e indiscutiblemente más fundados en el orden moral objetivo, pueden proceder a dictar normas restrictivas, sobre todo de las sectas de nueva introducción.

Por último, debe recordarse siempre que la máxima justificación de las restricciones características de la Unidad Católica estriba en entender la diferencia que media entre imponer y defender. Por la fuerza no se adquieren derechos, pero puede requerirse la fuerza para defenderlos.

De todos modos, en lo que afecta a las restricciones para las falsas religiones, y a su desigualdad de trato con la verdadera, el pensamiento de Gamba no se apoya tanto en reflexiones de orden natural como, sobre todo, en la tradición práctica de la Cristiandad y en argumentos eclesíásticos de autoridad: el Magisterio inveterado, prolongado hasta nuestro siglo, cuya inalterabilidad habría quebrado el Concilio Vaticano II.

Dicho Concilio habría proclamado una doctrina incompatible de todo punto con toda la tradición católica, que debería resistirse abiertamente en nombre de la enseñanza anterior. No es este lugar para recoger, ni analizar, los textos, principalmente de la *Quanta cura* y el *Syllabus*, que Gamba esgrime como formalmente contradichos por el Vaticano II, sino de recordar que ése es el argumento central de su importante conferencia de 1985.

Un compromiso costoso.

Con lo dicho no podemos disimular, porque Gamba no lo oculta, que su lucha por la unidad católica —no sólo por ella— le ha situado en una postura dramática, pues por la radicalidad de sus conclusiones se encuentra en uno de los extremos teóricos de la controversia, compartiendo juicios en este tema con los lefebristas.

Es más, en la trayectoria de Gamba se puede detectar un paulatino endurecimiento para con la que ha denominado «traición de los clérigos» a la ciudad cristiana.

(42) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 278; ID., *El lenguaje y los mitos*, op. cit., p. 75.

Para apreciarlo, se debe contrastar la protesta de sumisión «al juicio y corrección» de la Iglesia con que abre *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (1965), así como la salvedad de 1983 acerca de los textos conciliares, que son modernistas por su planteamiento y lenguaje «más que por su contenido, que nunca traspasa los límites de lo equívoco» (43), con sus textos más recientes.

En 1985 ya manifestó que «el origen y la fuente de la tragedia que para la fe y la salvación de las almas estamos viviendo radican en la letra y el espíritu del propio Concilio Vaticano II» (44). Y en 1989 postula, lisa y llanamente, no la oscuridad o ambigüedad de la *Dignitatis humanae*, sino que ésta tiene un sentido claro y una sola interpretación, inconciliable por contradictoria con la doctrina tradicional (45). Desde entonces no ha dejado de acentuar una prevención de principio hacia los documentos oficiales del Magisterio.

Como el mismo Gambra explica (46), ante el impacto de la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* caben varias posturas:

Por supuesto, cabe la de los modernistas y católicos liberales, que la reciben, jalean y explotan como providencial ruptura con el magisterio anterior.

Tampoco hacemos cuenta de los que, sin interés ni profundidad, aceptan la predicación actual acríticamente.

Es entre los que aún siguen fieles a la doctrina tradicional donde Gambra marca diferencias, rechazando las interpretaciones benévolas e ingeniosas de «conformistas forzados» (entre los que distingue posturas y motivaciones) para lo que califica de «una clara ruptura». Su rechazo sin paliativos de la *Dignitatis humanae* ya era manifiesto en su polémica con el P. Baltasar Pérez-Argos (47).

Lamentamos no poder secundar las críticas de nuestro autor a los que se esfuerzan en explicar la libertad religiosa conciliar de modo compatible con la doctrina tradicional, que el mismo texto de la Declaración «deja intacta».

(43) *Ibid.*, pp. 74-75.

(44) R. GAMBRA, «La declaración conciliar...», *op. cit.*, p. VII.

(45) R. GAMBRA, «La unidad religiosa, encrucijada...», *op. cit.*, pp. 1.246-1.250.

(46) R. GAMBRA, Prólogo a E. SILVA, *Libertad religiosa y Estado Católico*, Fuerza Nueva, Madrid, 1991.

(47) R. GAMBRA, «Respuesta a unas alusiones del P. Pérez Argos» en *Verbo*, n.º 281-282 (1990), pp. 303-303.

Y, aunque el énfasis en la obediencia, la sumisión a la autoridad, el deseo de «salvar la proposición» (48) del Concilio y su prestigio, pueden sin duda ocultar en algunos falta de rigor, conformismo, comodidad, falta de responsabilidad personal por la propia fe, componenda doctrinal o traición, también hay que ser prudentes en esa calificación respecto de quienes sinceramente piensen que determinadas posturas, como la apelación indiscriminada al ejemplo de San Atanasio corriente entre los lefebvristas, puede llevarles a una rigidez excesiva, al libre examen aunque de factura integrista, o a deslizarse en tentación de soberbia.

Los tradicionalistas españoles se opusieron en su momento a la abolición de la Inquisición –cuya restauración dejaron de plantear después– a sabiendas de que no era consustancial con la Iglesia, pero era servirla como ésta deseaba entonces ser servida (49). Junto a nuestro parecer de cuál sea el mejor servicio, no puede dejar de preocuparnos nunca cómo manifieste la Jerarquía su deseo de ser servida.

Creo que la actitud de Gamba hay que comprenderla a partir de su temprano y acertado diagnóstico de que, en nombre de la libertad religiosa, se destruía toda la vivencia social de la religión, y de su determinación inquebrantable de oponerse. Con el paso del tiempo, precisamente por no rendirse ni retroceder, sigue, en una prolongación de la batalla inicial, defendiendo y rechazando en bloque.

No es éste un caso nuevo para los contrarrevolucionarios, que más de una vez, ante el ataque de la Revolución, han tenido que defender, junto a los sanos principios, aspectos transitorios y personas discutibles y merecedoras de las críticas en que se amparaban los revolucionarios. Pero después llega siempre un momento en que hay que discernir y depurar el «bloque» que se defiende y el que se rechaza.

Que de lo que verdaderamente se precave Gamba, y aquello a lo que combate, son las consecuencias destructoras del Estado cristiano que se siguen de una falsa inspiración de la libertad religiosa (ésta de hecho existía y aquéllas desgraciadamente se siguieron), se aprecia en el siguiente pasaje:

«Consecuencia de esta teoría [el Estado laico-cristiano mariteniano] es la llamada “libertad religiosa”, proclamada en una declaración del

(48) Según el Presupuesto de los Ejercicios de San Ignacio (§ 22).

(49) *Vid.* F. J. FERNÁNDEZ DE LA CIGONA y E. CANTERO NÚÑEZ, *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*. Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pércopo, Madrid, 1993, p. 218.

Concilio Vaticano II. No consiste ésta en la libertad de coacción para profesar una fe [...] Consiste más bien en la libre propagación de cualquier credo religioso, previa la eliminación de la confesionalidad del Estado, de la secularización de sus instituciones y la laicización de sus leyes» (50).

Gambra no ha hecho sino actuar, bien a fondo, de acuerdo con la inveterada postura carlista: «las circunstancias que regulan las relaciones con las religiones falsas son en España siempre favorables a su limitación, y si alguna vez no, el tradicionalismo se encargará de modificarlas y restaurarlas» (51).

Hay que añadir, finalmente, que Gambra sí contempla, teóricamente, la posibilidad de que la unidad católica española se pudiera perder a causa de los prolongados esfuerzos de los europeizadores de dentro y de fuera. Imposible ya la restauración, se haría necesario un orden neutro. Pero ello no dejaría de tener consecuencias nefastas:

— La conversión de España en un mero nombre abocado a la disolución.

— La inducción al escepticismo de las conciencias, heridas por la reciente implantación de una «libertad religiosa» sobre un orden confesional, cuya gravitación psicológica es muy distinta que si aquélla viniera heredada de antiguo.

— Y la desmoralización irremediable de la sociedad, cuando, eliminados los principios morales, las tradiciones que engendraron terminen de erosionarse (52).

Pero desde luego, Gambra preferiría dejar a otros la constatación de tal imposibilidad —si se produjera—, vitalmente inaceptable para quien contempló tan heroica y abnegada reconquista de la unidad católica desde una situación adversísima, y para quien ha comprometido su vida en impedir tanto la ruptura como el abandono, ya fuera radical o conformista.

Para él, un cristiano de una vieja y homogénea comunidad histórica «puede, incluso, aceptar en hipótesis, y como mal menor, la laicización del orden político y la libertad religiosa cuando el ambiente hace imposible el mantenimiento —o la restauración— de la unidad, o cuando ello acarrearía mayores males a la salud de las almas. Estos casos son impensables en un medio como el nuestro, donde los hechos han demostrado no sólo la posi-

(50) R. GAMBRA, *El lenguaje y los mitos*, op. cit., p. 200.

(51) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 265.

(52) Vid. R. GAMBRA, *La monarquía social y...*, op. cit., p. 86; ID., *La unidad religiosa y...*, op. cit., p. 38; ID., *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 285-288.

bilidad de la unidad, sino su necesidad práctica. Pero, aunque no fuese así, antes de llegar a tal situación y de admitirla, el cristiano *ha de luchar hasta el final* por conservar comunitariamente esa unidad religiosa, considerada siempre como el bien más precioso que ha recibido de sus antepasados y el patrimonio que debe transmitir a sus hijos» (53).

«Y si, a pesar suyo, el proceso de secularización y pérdida de la unidad religiosa hubiera llegado a consumarse en la nación, y la monarquía quedase en estado de guerra con la sociedad misma, deber suyo hubiera sido desaparecer luchando» (54).

Los frutos de una postura.

En nuestros días, la unidad católica de España ha sido rota por más tiempo –y con menos resistencia– que nunca en su historia. Y ni siquiera es presentada como ideal teórico. Incluso se diría que para muchos clérigos es más importante desmarcarse de ella que hacer lo mismo de la democracia realmente existente, que no es nada cristiana.

Pero de todos modos, no se debe pensar, de modo simplista, que en este terreno Rafael Gambra ha sido un vencido, y que la postura en que se ha mantenido es marginal, sin frutos, repercusiones, ni futuro.

Porque en primer lugar, sin duda, hay que anotar al haber de Gambra y los partidarios activos de la unidad católica el fruto espiritual de la victoria en la Cruzada de 1936. Que por su propia naturaleza sobrenatural es inconmensurable, pero cuya magnitud excepcional sí podemos percibir. La vida moral y sacramental de la inmensa mayoría de los españoles, las vocaciones sacerdotales y religiosas de las que aún viven nuestra Patria y muchísimas misiones, son frutos *abundantísimos* y *de un orden superior* de aquella cruzada que restauró políticamente la unidad católica de España.

Aunque políticamente Gambra sostuviera marcadas y graves diferencias con el Régimen de Franco (55), no cabe duda que éste se confi-

(53) R. GAMBRA, *La unidad religiosa y...*, *op. cit.*, p. 144.

(54) R. GAMBRA, *La monarquía social...*, *op. cit.*, p. 86.

(55) La doble vertiente de su valoración del Régimen de Franco puede verse tanto en el específico *Tradición o mimetismo*, que contiene juicios muy laudatorios (pp. 96-97 y 309-310), como en «Sobre la significación del régimen de Franco», polemizando con Fernández de la Mora, en *Verbo* n.º 189-190 (1980) pp. 1.223-1.230, donde marca sus distancias y críticas.

guró como un régimen sustantivamente católico. Se puede afirmar que fue el último Estado católico a ciencia y conciencia, no por inercia, en esta era de la modernidad signada por la desacralización. Y Gamba, como carlista militante, es de los que contribuyeron a configurar (56) uno de esos característicos «frutos tardíos» de la historia de España que en nada desmerecen de los del Renacimiento (57).

Todo este recordatorio, que es de justicia, nos proporciona además una clave profunda para entender la postura de Gamba, en la que no late sólo un aprecio teórico, sino el malestar de que se haya cedido, e incluso considerado erróneo, aquello por lo que fue a luchar, dispuesta a morir de verdad, su generación.

Ya sería gravísimo que el clero, que educó en el máximo aprecio del estado católico a los españoles del 36, afirmara que los alentó al sacrificio supremo en nombre de un error, pero, si ya murieron y no va a haber indemnizaciones, es a los cruzados a los que se ha de pedir disculpas tanto o más que a los que se declaró la guerra, y en ningún caso ofenderlos, como si hubieran obrado contra la Iglesia, descargando responsabilidades de los inspiradores en los ejecutores de buena fe.

Pero tampoco en los acontecimientos posteriores su combate de retaguardia ha sido vano, mera acción retardatriz en lenguaje militar, porque aún hay pendiente una contraofensiva, como todos empiezan a ver.

En tanto que Gamba y otros no han permitido que se olvidara la tesis de la unidad católica, en su plenitud y con ese nombre, la cuestión está volviendo a ser planteada, faceta por faceta, por la realidad.

Una sola mutación socavaría todo.

No es sólo que el Papa Juan Pablo II reclame que la democracia, para no ser otro totalitarismo, confiese y profese unos valores previos y superiores, que no cabe sino reconocer, y de ningún modo determinar por el voto (58).

(56) Porque el signo tradicional de las Leyes Fundamentales no fue espontáneo, sino fruto de insistencias y presiones tradicionalistas frente a otras contrapuestas dentro de la zona nacional (*Vid.* R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., p. 113, 132 y 269).

(57) *Vid.* R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, Espasa Calpe, Madrid, 1971, pp. 42-45.

(58) *Vid.* JUAN PABLO II, *Centessimus annus* (1991), § 46; *Veritatis splendor* (1993), § 101 y *Evangelium vitae* (1995), §§ 70-71.

Es que, como predijeron los polemistas de la crisis conciliar, si se da por mudada una enseñanza tradicional de la Iglesia, no sólo caerán todas las demás antiguas, sino que tampoco las enseñanzas más recientes serán tenidas por válidas, sino por susceptibles de acomodo y puesta al día... todos los días.

No son sólo los tradicionalistas de buena fe (y aun con eso marginados) los que procuran compaginar la tradición con la *Dignitatis humanae*. Ya en 1987, en la Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino, se presentó una tesis de licenciatura con el explícito título *El desarrollo de la doctrina católica sobre la libertad religiosa. ¿Un precedente para un cambio acerca de la contracepción?* Se empieza a comprender en ambientes cada vez más amplios, que la enseñanza de la moral sexual se vería debilitada —y a la espera de un cambio radical—, si existe un precedente de verdadero cambio en materia de libertad religiosa (59). No parece mucho, pero del Concilio acá la doctrina tradicional sobre los deberes religiosos sociales había sido, simplemente, dada de lado como superada. Ahora preocupa mostrar la continuidad.

El caso es que siguen apareciendo voces pidiendo clarificación y rectificación de la *Dignitatis humanae* en consonancia inequívoca con la tradición (60). Eso sí, el tener esperanza obliga a aceptar la espera.

La alarma por las sectas.

La segunda prueba de que la cuestión de la unidad católica, sigue viva (y ha de ser resuelta y no relegada) es la preocupación de los obis-

(59) Da noticia de ello G. CANTONI en su libro con M. INTROVIGNE, *Libertà religiosa, «sette» e «diritto di persecuzione»*, Cristianità, Piacenza, 1996, pp. 18 y 21. Pero lo verdaderamente importante del mismo es que avanza una nueva hipótesis de compaginación del sentido de la libertad religiosa conciliar con la tradición de la confesionalidad católica. Resumiendo su estilo prolijo, aunque la libertad civil en materia religiosa sea debida naturalmente a la dignidad del hombre, el que cediera ante las exigencias de la religión católica, única verdadera, sería un caso análogo al del privilegio paulino, por el que la indisolubilidad natural del matrimonio cede en favor de la Fe sobrenatural (*op. cit.* pp. 39-41).

(60) De M. DE SANTA CRUZ, reseñando el libro de A. DE LASSUS, *La liberté religieuse. Trente ans après le Vatican II* (1995), recogemos la postura del autor francés: «Estamos abocados a rechazar una doctrina que nos es propuesta por el Magisterio de la Iglesia y por ello oponernos a éste. Es una actitud legítima y necesaria pero peli-

pos y el Papa por la extensión de las sectas, calificada de «amenaza» (61).

El solo lenguaje que emplean es significativo. Primero, porque secta es siempre peyorativo, nadie se declara fiel o creyente de una «secta». Segundo, porque la definición de secta no tiene término medio. Si no se concibe como un grupo de personas que sigue una falsa religión (62), toda otra definición se puede subsumir en la siguiente: grupo religioso cuyas creencias y prácticas exceden las que el hablante considera razonables y tolerables.

O el límite de las sectas es subjetivo (y presto a toda arbitrariedad), o su mal (se habla de sectas destructivas, como si religiosamente no lo fueran todas) residirá en la falsedad de su doctrina y origen, que es lo que convierte en perversión lo que en los adeptos, subjetivamente, es entrega y coherencia de vida. No cabe hablar de sectas con criterios formales sin referencia a su verdad o falsedad. El desprendimiento y la mortificación por el verdadero Dios son la máxima sabiduría, y por un impostor la más lamentable estupidez.

grosa, sobre todo cuando se prolonga; se corre el riesgo de acostumbrarse a la oposición, de complacerse en ella, de no ver ya en ella una necesidad temible y ocasional, de constituirse uno mismo en magisterio..., lo cual sería proceder como los protestantes» y «suplicar al Papa que proceda a operar un regreso al orden, que únicamente él puede realizar, y orar por esta intención», en *Verbo*, n.º 333-334 (1995), pp. 433-436.

El mismo P. Baltasar Pérez Argos, con el que ha disputado Gamba por buscar una interpretación de la *Dignitatis Humanae* compatible con la tradición, no pudo por menos de escribir: «... solamente ruptura verbal. Ruptura, que como toda ruptura, ha sido dañosa en nuestro caso para la recta interpretación de la declaración vaticana. Urge reparar la ruptura verbal ¿Cómo? Deshaciendo auténticamente por la autoridad que corresponda el sentido ambiguo del término libertad religiosa...» («La declaración "Dignitatis Humanae", caballo de Troya del liberalismo conciliar», en *Verbo*, n.º 261-262 (1988) pp. 172-173).

(61) *Vid.* JUAN PABLO II en la *Redemptoris missio* (1990), § 50, donde en un contexto de ecumenismo no puede menos de reconocer que las «sectas cristianas y paracristianas siembran confusión con su acción» y que «la expansión de esas sectas constituye una amenaza para la Iglesia católica».

(62) La doble etimología de secta conviene a sus dos tipos. Secta es una escisión (de *secare*) de origen humano de una religión anterior (y así se puede hablar de sectas protestantes) o el seguimiento (de *sequor*) de cualquier nuevo gurú, profeta o iluminado de origen pretendidamente divino (las sectas de cuño oriental). Hay falsas religiones, como el Islam o los mormones, que participan de ambos géneros, injertando pretendidos libros revelados en una doctrina cristiana sesgadamente interpretada.

Como vemos, el mero lenguaje que se sigue empleando es contrario al espíritu de esa libertad religiosa entendida como plena igualdad para absolutamente todas las creencias.

Además, la preocupación de la Iglesia por la extensión de las sectas significa, con el dolor por las apostasías, una valoración implícita, se quiera o no, de la situación de unidad católica perdida aquí y en Hispanoamérica. Y hay que resaltarlo cuando no se dice.

Y las quejas ante los medios desleales de las sectas, o son lamentaciones de lo ineludible, o contienen un inconsciente deseo de que fueran de algún modo reprimidas sus violaciones de una recta libertad religiosa distinta de la existente.

Evidentemente, no se puede dejar a los partidos, intelectuales o psiquiatras laicistas la determinación de lo que es religión lícita y lo que es secta vitanda, pues acabaría en persecución de la religión menos antropocéntrica y relativista, que es precisamente la verdadera. En esta cuestión la autoridad de la Iglesia es la única posible y aceptable, y es insoslayable su pronunciamiento. La única inquisición sensata es la eclesiástica, y se diría que, suprimida la histórica, sin saberlo, se echa en falta su función.

Finalmente, también la expresión «nuevos movimientos religiosos», para orillar el término secta (63), contiene un reconocimiento de la política tradicional de unidad católica, que siempre distinguió, prudentemente, entre la tolerancia para con las religiones arraigadas, y la introducción de nuevas sectas. Los educados en la herejía desde la infancia no comparten la responsabilidad de quienes la promueven o la abrazan, siendo frecuentes entre los iniciadores el engaño y el aprovechamiento. No es lo mismo evitar la difusión del mal que desarraigarlo.

Todas estas ideas las sugiere Gamba en menos palabras, según su procedimiento de mostrar las últimas consecuencias de las ideas contrarias:

«Cabe entonces que el Estado tome el asunto en sus manos y diga a la Iglesia: "¿No queráis la libertad religiosa? Pues la vais a tener plena, completa; yo mismo la voy a garantizar". [...] No es misión nuestra dilucidar quién es secta y quién no, y menos aún preguntar a los interesados, que nos responderían sin duda que ellos no son secta, que lo son los demás. Por lo tanto, café para todos [...] voy a prohibir toda mentalización religiosa en los menores de edad.»

(63) Para ejemplo de la preferencia y justificación de este nuevo término *Vid.* M. GUERRA GÓMEZ, *Los nuevos movimientos religiosos (Las sectas)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, pp. 21-65.

«Más aún: cuando un adolescente, al término de su periodo escolar obligatorio, dé muestras de unas firmes creencias o de un comportamiento religioso podrá ser considerado como un drogadicto o un perturbado, e internado para un tratamiento psiquiátrico con fines desalienadores o "desprogramadores". Y sus padres o tutores podrán ser investigados de un posible delito de proselitismo sectario sobre un menor» (64).

¿Demasiado tarde, o nunca es tarde?

Pero lo que menos podía esperar Gamba es que los obispos españoles le dieran, en 1996, pública y colectivamente, la razón.

Ciertamente, no se trata de que pidieran expresamente perdón por su actitud (en buena parte la de sus predecesores) entre la *Dignitatis humanae* de 1965 y la Constitución laicista de 1978. No creo que ni siquiera el propio Gamba, siempre contrario a las peticiones de perdón retrospectivas que hemos visto en medios eclesiásticos durante estos lustros, y pese a sus expresiones, desee tanto la palinodia como la rectificación.

Pero lo que ha dicho ahora la Conferencia Episcopal en pleno corresponde a la posición de siempre de Gamba: «nuestro pueblo apenas ha conocido una ética socialmente relevante que no sea de base religiosa y católica. Sería poco responsable dilapidar o hacer peligrar este patrimonio con aventurados experimentos radicales [de éticas civiles] de dudoso futuro» (65).

Pero aunque son palabras tardías, que hubieran sido más apropiadas cuando se votó iniciar el experimento de Constitución sin Dios, no cabe duda de que apunta una rectificación de ideas, aunque hayamos de excluir que se pregone como tal.

Tradición.

Al reconocimiento debido a Rafael Gamba por esta cruzada, por impedir que prescriba la tesis tradicional de la unidad religiosa e ilus-

(64) Vid. R. GAMBRA, «El techo de la Ley de Libertad religiosa», *Fuerza Nueva*, n.º 1.141 (abril/mayo 1996), p. 29.

(65) Instrucción Pastoral de la LXV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española «Moral y sociedad democrática», 14-II-1996, § 47.

trarla en grado sumo —doctrina que, necesariamente, sigue siendo actual—, hay que añadir aún algo más.

Aunque no con el radicalismo apuntado, su aprecio por la unidad católica española, atribuyéndole la mayor trascendencia; su juicio severo de la responsabilidad histórica de la renuncia a la misma sin lucha; el recuerdo de esta dejación cuando se hacen patentes sus consecuencias; y las gravísimas dificultades de todo orden para la aceptación acrítica de la libertad religiosa, son cuestiones todas en las que deja una estela de amigos, discípulos y continuadores. El juramento de Toledo (66), y las posteriores Jornadas de Zaragoza (67), dan fe de ello.

Que las páginas precedentes no sirvan sólo para análisis y homenaje de su obra, sino para gratificarle con la certeza de encontrar continuación en el más cálido de sus afanes.

(66) Con motivo del XIV centenario del III Concilio de Toledo de 589, en el cual, con la abjuración de Recaredo, se sitúa el origen de la unidad católica española, se celebró en noviembre de 1989 un congreso conmemorativo en Toledo, sin el apoyo de la jerarquía eclesiástica, que culminó con el juramento individual por los asistentes, en la cripta del Alcázar, de «defender la doctrina de la unidad católica de España y trabajar con todas mis fuerzas para su reconquista y restauración en nuestra patria». Una amplia crónica del mismo se puede ver en *Verbo*, n.º 279-280 (1989), pp. 1.462-1.470 y en *Siempre P'Alante*, n.º 180, de 16-XII-89.

(67) A raíz de ese primer Congreso, distintas Uniones Seglares de toda España se dan cita anual, con ese mismo espíritu, en unas jornadas que se han institucionalizado en Zaragoza en tiempo de Pascua, y son promovidas, como la primera, por el equipo del quincenal *Siempre P'Alante*, dirigido por el benemérito sacerdote navarro José Ignacio Dallo, y por el infatigable y polifacético Manuel de Santa Cruz.

19. LA OBRA HISTORIOGRÁFICA EN RAFAEL GAMBRA.

CRISTIÁN GARAY VERA

De la Universidad de Santiago de Chile

1. *Introducción.*

Aunque filósofo Rafael Gambra Ciudad (1) ha dejado una huella fácil de advertir más allá de su disciplina hasta abarcar la historiografía, es decir la investigación original de un tema histórico. Quizás, el motivo de esta relación con la historia se explica en la *Historia sencilla de la filosofía* con mayor claridad que en otros de sus textos. En efecto, cuando se refiere a la filosofía subraya que implica una sabiduría que genera «una determinada actitud ante la vida. Y esta fusión de la filosofía y la

(1) Para espigar sus referencias al método histórico hemos utilizado de su obra preferentemente: *La primera guerra civil de España*, Escelicer, Madrid, 1950; *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual*, CSIC/Instituto Balmes de Sociología, Madrid, 1946; *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, 1991, 24.^a edición; *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Rialp, Madrid, 1953; el *Prólogo* a la antología de J. Vázquez de Mella, *El tradicionalismo español: ideario social y político*, Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1980 y *La Cristianización de América. Selección de testimonios y textos*, estudio preliminar, Mapfre, Madrid, 1992, además de tres artículos en la revista *Verbo*, núms. 189-190 (1980), 191-192 (1981) y 259-260 (1987).

vida humana, en su sentido más profundo, hace que la historia de la filosofía coincida, en rigor, con la historia de la vida del hombre. Ambas, filosofía y vida, se penetran de tal modo a lo largo de la historia universal que unas veces es la filosofía la que determina la evolución de la humanidad y otras es la evolución humana la que exige una determinada filosofía». «Por esto, puede decirse con toda propiedad que la más profunda historia de la humanidad que puede escribirse es la historia de la filosofía» (2).

Producto de este interés, su obra se enriquece con estas materias ya sea en sus investigaciones sobre el Carlismo (*La primera guerra civil de España*, 1950), las antologías históricas sobre la conquista de América (o el pensamiento de Vázquez de Mella) o los libros de exposición histórica de la filosofía.

Sin duda, que no sólo un propósito erudito le llevó a estos campos. Parte de ese esfuerzo ha sido generado, sin duda, por el afán de nuestro autor de confrontar algunos tópicos de la pedantería liberal y otro por acercar al lector académicamente a las ideas filosóficas. Pero si hubiera que poner una de estas dos variables en primer lugar, primaria, a nuestro modesto entender y con todo el respeto que merece su carácter de catedrático, al propósito de reponer en la memoria histórica colectiva la historia no oficial de la España católica, y de modo especial, la de la España legitimista y monárquica del Carlismo. Por ello Rafael Gambra ha estado lejos del erudito encerrado en la torre de cristal y se acerca al sabio que convierte su saber en dialéctica interpretativa y su vida en testimonio. Vida cristiana y vida de español.

2. *Filosofía y método de la historia.*

En 1946 Rafael Gambra publicó su tesis doctoral para obtener el grado en Filosofía y Letras, bajo el título de *La interpretación materialista de la historia*, y tuvo el expresivo subtítulo de *Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual*. Aunque el texto terminó con una cita de Nicolai Berdaieff, la filiación más directa venía con Manuel García Morente y su libro *Ideas para una filosofía de la historia de España*,

(2) R. GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*, op. cit., pp.33-34.

cuyas líneas citaba con entusiasmo (3), a la vez que la interpretación del prologoísta del texto, Juan Zaragüeta (4).

García Morente postuló que la labor investigativa de la historia tenía su esfera más propia en la biografía y sólo por extensión en grupo mayor (5). De allí que, en su concepto, el modelo del historiador es el biógrafo, en quien se presentan los rasgos esenciales de la investigación del pasado: «la fijación de los hechos, su interpretación en la trayectoria total de la vida y la penetración en la esencia profunda de la personalidad biografiada» (6). Aún más, en la composición de un cuadro histórico, de acuerdo a García Morente, se encontrarán presentes en la reconstrucción elementos del arte, la ciencia y la filosofía, que componen el universo de materiales interpretativos. La ciencia para la determinación de los hechos; el arte, para la presentación narrativa y la filosofía para decir en símbolos y conceptos «lo que fue o quién fue, en su profunda realidad, el personaje biografiado» (7). En relación a los países o pueblos, García Morente consideraba estas unidades como cuasi existenciales y en consecuencia inteligibles. De ahí estas reflexiones que, sin duda, vemos aplicadas por Gambra con cierta fidelidad. «Los estilos —precisa García Morente— van, pues, manifestándose en unidades históricas, es decir, existenciales, de lugar y tiempo. Esas unidades son las naciones y los pueblos. Cada pueblo, cada nación, tiene su modalidad, su estilo humano propio. Dios ha conferido a cada nación, a cada pueblo, una misión humana en la tierra; precisamente la de realizar sucesivamente, en formas múltiples de vida, el estilo de que es depositaria. El pensamiento nuestro puede estudiar la historia de una nación, es decir, perseguir las peripecias de una vida nacional que, al hilo del tiempo, va cumpliendo su misión de realizar cierto estilo o modo de humanidad. Y teniendo a la vista lo que esa nación o pueblo

(3) Gambra cita a García Morente doce veces en su texto: ver páginas 9, 10, 15, 81, 108, 112, 116, 181, 185 y 204.

(4) Además del prólogo utiliza el libro de Zaragüeta *Pedagogía fundamental*, Labor, Madrid, 1941, ver *La interpretación materialista de la historia*, pp.127, 212, 217, 220, 232 y 236.

(5) «En el fondo de la realidad histórica hallamos, pues, la voluntad libre», M. GARCÍA MORENTE, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad de Madrid, Servicio de Publicaciones, Madrid, 1943, p.27. Más adelante, precisa: «lo histórico, la materia de la historia, es la persona —la persona humana—. La primera y fundamental forma del objeto histórico será, pues, la vida personal, la vida de una persona», p. 27.

(6) *Ibíd.*, p. 29.

(7) *Ibíd.*, p. 30.

ha hecho ya en el pasado es posible intentar una filosofía de la historia, o sea una definición y simbolización intemporal de ese estilo o modo, que Dios le ha encargado realizar en el tiempo» (8).

Una tarea que volcada hacia la indagación del papel de cada pueblo en la historia de la Salvación, parte de la contribución humana a la redención operada por la gracia y cuyo sentido preciso las más de las veces permanece oculto, misterioso, a nuestro entendimiento herido por el pecado original.

Así, podemos, tras estas líneas, sostener que la filosofía de la historia en Gamba, siguiendo a García Morente, se desenvuelve en la precariedad de este esfuerzo de indagación. Por ello García Morente desecha en sus líneas finales la posibilidad de una filosofía de la historia al estilo kantiano y reduce sus pretensiones a una conjunción entre un método verosímil de investigación y la búsqueda de los trazos de la Ciudad de Dios. Una tarea en la que se mueve diestro Gamba cuando busca explicar el porqué de la identidad española y cómo ella recibe su fuerza de un ambiente y un designio por defender la Catolicidad.

Volviendo a su tesis doctoral, el proceso de marxistización se aparece a Gamba, siguiendo a Berdiaeff, como resultado final de otro, más profundo, de *desbistorificación*, donde se impone «la culminación de estas concepciones racionalistas sobre la historia» (9) y que es dominante en la cultura occidental a partir del siglo XVIII. Precisamente como antídoto contra el racionalismo vuelve el autor a contemplar la Historia como uno de esos aspectos desechados que bajo este concepto vuelven a tener vigencia. Las tradiciones históricas, los mitos, el sentido profundo de la Historia, son aquellos aspectos en los que también se insinúa la solución del problema político en una actualización que no por polémica es infecunda (10).

(8) *Ibid.*, p. 37.

(9) «...únicamente el Materialismo histórico —dice siguiendo a aquél—, con su veto a toda tradición y a cualquier percepción de carácter sagrado en la Historia, lleva la rebelión contra lo histórico hasta su límite extremo», «el proceso histórico aparece disecado y completamente desprovisto de espiritualidad», R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, *op. cit.*, p. 247.

(10) «Las tradiciones históricas, los mitos, el oculto y profundo sentido de la Historia, grabado en el alma de los hombres y en el desenvolvimiento de las colectividades, vuelven a ser para nosotros temas del más vivo interés», *Ibidem*. En esta línea el autor ha publicado *Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976; *El silencio de Dios* (1968), Huemul, Buenos Aires, 1980; y *El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983.

Bajo esta premisa, no sólo se esconde la salida del problema existencial, sino también la del problema político en que, como en Pradera, lo nuevo será lo viejo de puro olvidado (11).

En ellas nuestro personaje levantaba su voz contra el materialismo histórico, definiéndole en solución de continuidad del racionalismo y de los intentos de sistematizar la conducta humana e interpretarla según parámetros de las ciencias naturales. Lo único rescatable, acotaba, del marxismo era su invocación final a la filosofía, única forma de dar sentido a los hechos estudiados. Aunque ese retorno, desfigurado por la ideología debía volver a espiritualizarse. Por otra parte, Gambra siempre sería refractario a la exaltación del individualismo en la interpretación histórica.

«Cada hombre —dice en otro libro— es, en cierto modo, una condensación de la historia de su vida, y, si por un proceso de abstracción se prescindiera de la evolución de su pasado vivido y de la tradición humana en que se halla inserto —esto es, de su *tiempo real*, personal y transpersonal—, no quedaría más que un unimaginable haz de potencias inactuadas, algo meramente potencial, exento de toda determinación» (12).

Una idea que no era una convicción pasajera, sino una meditación muy entrañada, como lo revela otro texto, posterior, en que destaca que el individualismo se presenta como una perversión filosófica y moral, derivada de la revolución. Sólo en ese contexto se puede postular «una abstracción inexistente en la realidad», un «sentimiento ... esencialmente disolvente e insocial» que trasladado a la política implica estar «desembarazado del medio y de las realidades históricas en que por naturaleza se ha de hallar inserto en su ser y en su obrar». En la política normal, insiste, la conducción prudente al bien común se aplica sobre «la persona concreta» (13).

(11) «Tras los cambios de régimen histórico sufridos, nuestros ojos están más abiertos que nunca al problema de lo histórico. Pero, libres del afán sistematizador y escientista del Racionalismo, podemos ahora valorar en su verdadera significación existencial el ente histórico. E integrarlo, además, con los nortes fijos y atemporales que daban su sentido a las épocas históricas, para, sobre ellas, elevarnos al sentido general de la Historia Universal», R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, op. cit., p. 248.

(12) R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa*, op. cit., pp. 72-73.

(13) *Ibid.*, p. 74. Más adelante recalca: «La consecuencia del espíritu desvinculador e individualista —la revolución— engendró lo que podríamos llamar el apartamiento de la sociedad respecto del hombre concreto. La sociedad fue en otro tiempo algo que, impalpablemente, estaba entre los hombres constituyendo su profesión, su familia, su pueblo», *Ibid.*, p. 75.

Quizás esta última cita nos demuestra que tan unido ha estado su quehacer filosófico a la historia de la filosofía. Gamba ha sido en puridad un historiador de las ideas y también un historiador de las mentalidades, en tanto y cuanto ha querido reflejar la vulgarización de los grandes conceptos filosóficos, jurídicos y teológicos en la vida de la sociedad. Idea que en la forma de correlación anima su interpretación de la tradición española como germen vivo y folclorismo o idea marginal.

Gamba, a lo largo de su actividad de investigador, ha desarrollado la metodología historiográfica heredada de García Morente. Hay que contrastar, nos dice, las interpretaciones vigentes del pasado con el «testimonio histórico» o «vivencia interpretativa» de la sociedad que se estudia: «Ella nos será quizás como intuición inicial mucho más útil y reveladora que cualquier explicación teórica. Es muy frecuente apoyar las visiones históricas del pasado en afirmaciones gratuitas o en generalizaciones: por mi parte, cuando de afirmaciones concretas se trata, prefiero apoyarlas en datos concretos. Siempre he creído, por otra parte, que sólo a través de la historia vivida en la concreción de sus hechos y en el espíritu que los animó se puede obtener una verdadera interpretación histórica y aprovechar de la experiencia pasada para la buena dirección de los pueblos» (14).

Gamba, acude a la historia para, dando nuevo sentido a los documentos, proclamar verdades que estaban olvidadas e incluso aplicar sus lecciones o herencias: «La historia tratada sólo como ciencia positiva en la facticidad exterior de los hechos, aunque sea necesaria, no puede dar satisfacción por sí misma más que a la curiosidad del erudito (15). Si esta averiguación objetiva de los hechos no se completa con una penetración en el espíritu que los engendró deja escapar entre las manos el interés humano y real de lo acontecido, y sin respuesta la radical pregunta sobre su sentido. Las teorías históricas, por otra parte, las grandes síntesis interpretativas que rehúsa detener ante la historia concreta si no es para espigar arbitrariamente unos cuantos hechos aislados que sirvan de apoyo o corroboración, suelen mover a desconfianza, y alimentan sólo logomaquias literarias o ensayísticas. De aquí la utilidad,

(14) *Ibíd.*, pp. 38-39.

(15) Esta misma idea se contiene, aplicada, a su elogio de la obra política de Vázquez de Mella, donde se contienen tantas reflexiones históricas: «Hoy... puede apreciarse la extraordinaria significación de su obra. No fue, absoluto, la obra de un erudito: sencilla y espontánea, penetrada de una íntima y profundísima sinceridad, confluyen en ella las más sanas y constructivas corrientes del tradicionalismo europeo», *Ibíd.*, p. 17.

tanto para la filosofía de la historia como para las ciencias político-sociales, de un método de vivencia histórica que recorte un segmento del pasado y procure penetrarlo en toda su realidad humana, es decir, en cuanto implique y suponga. Tal vivencia histórica se convierte así en un *sector de sentido*, punto luminoso que es germen o principio de un saber genuino y trascendente. No es otra la orientación que ha tenido en la filosofía actual el método fenomenológico, con la intencionalidad de hechos psicológicos concretos» (16).

A su vez, nuestro autor identifica el enemigo supremo de esa concepción de vida española tradicional, de ese dislocamiento profundo de la existencia particular y colectiva. Es la política partidista, la ideocracia según la llama en alguno de sus libros. La «bárbara de nuestro tiempo», al decir de Víctor Pradera, que despliega sus persuasiones en torno a un concepto inorgánico de vida. Pero, ¿cómo se aplican estas ideas sobre el pasado en un trabajo concreto? En *La monarquía social y representativa* tenemos la respuesta. De las páginas cuarenta a cuarenta y nueve el autor nos lleva por la mecánica de las instituciones representativas medievales como un modelo no teórico, sino práctico *para* las ideas de Vázquez de Mella, que así no aparecen como simples elucubraciones, sino como reflejo de un pasado que está vivo y resulta inspirador (17). El descubrimiento le parece tan fundamental que no duda en transcribirlo diciendo que en ese pasado y en esa forma de vida estaba «la inspiración más profunda que dictó la obra de Mella, como antes lo fue de la obra de Volgersang» (18).

3. *Historiador de la filosofía.*

En esencia, las ideas expuestas de su filosofía y método de la historia se extienden no solamente a su historia de las ideas y la praxis polí-

(16) *Ibid.*, pp. 39-40.

(17) «Vamos a entrar en contacto, siquiera sea momentáneo, con un ambiente concreto de las instituciones políticas de origen medieval que rigieron en España hasta principios del siglo XIX», *Ibid.*, p. 40.

(18) *Ibidem*. Más adelante y tras haber descrito el sistema antiguo, Gambra dice: «Mella tuvo esta misma percepción de la sociedad medieval y de su contraste trágico con la uniforme y opaca reglamentación de la vida actual, ajena y meramente coactiva para todos, sometida en cada momento a la improvisación y a las minorías ciudadanas». «Esta idea inspira, como veremos, lo más profundo, original y vivo de la obra de Mella», *Ibid.*, p. 50.

tica, sino también y quizás más resonantemente al de la historia de la filosofía. Él mismo nos dice, en el prólogo a un libro con justicia famoso —su *Historia sencilla de la filosofía* (1961)—: «Quizás ningún sector de la cultura resulte tan refractario a ser resumido de una forma breve y clara como el de la filosofía en su evolución histórica» (19). La aplicación de la filosofía en regímenes políticos, la conexión de las cuestiones científicas con problemáticas de la filosofía y la integración de las Humanidades al saber filosófico, obligaban a exponer esta materia de modo no especializado. Por otra parte la génesis histórica del pensamiento filosófico, su lenguaje conceptual y la distorsión de todo resumen, representaban obstáculos a su labor. Pero convencido que el resumen es un mal necesario —como decía Aldous Huxley— y que se debe resumir sin deformar, debía conservar en el núcleo de la exposición un fragmento importante de la verdad de la materia expuesta. «En esta *Historia sencilla de la filosofía* —dice— he procurado atenerme a esas exigencias: simplificar sin deformar, perseguir la trama del pensamiento histórico sin ocultar su complejidad ni sus tensiones creadoras» (20). De lo que se trata, precisa más adelante, es de conseguir esbozar la noción y su génesis, pero «sólo una noción, es decir, algo que nunca deberá tomarse por un verdadero conocimiento teórico o histórico de la filosofía: Porque en tal caso se convertiría automáticamente en la caricatura de lo que es un esfuerzo de profundización cuyo pasado envuelve tres milenios de cultura humana» (21).

Hecho esto, Gamba se inclina sin ambigüedades por la tradición judeocristiana, que en su sucesión abarca de modo más pleno toda la reflexión filosófica. Por ello su modo humano es más completo y también por lo mismo puede captar mejor los matices que en otra civilización, cuyo fermento espiritual —finalmente— se contrapone con la naturaleza humana, mermando sus potencialidades. «Podemos —nos dice— observar ahora, en una mirada retrospectiva, cómo las grandes figuras de la filosofía no han surgido aisladamente en cualquier pueblo o ambiente, sino que se han sucedido en el seno de la cultura grecolatina, primero, y de la cristiana, después, fuentes ambas de una tradición filosófica de muchos siglos de desarrollo» (22). Es en esta civilización, en

(19) R. GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*, op. cit., p. 9.

(20) *Ibid.*, p. 13.

(21) *Ibid.*, p. 14.

(22) *Ibid.*, p. 298.

suma, donde no sólo ha tomado valor la colonización —hoy tan despreciada en nombre del multiculturalismo— sino también donde se ha posibilitado para la raza humana la plenitud del desarrollo de la filosofía y de la persona, siguiendo el aforismo que la introducción del Cristianismo no ha hecho más que encauzar la naturaleza (23).

4. *Historiador del pensamiento político.*

El centro de la atención de Gamba se fijó, evidentemente, sobre las teorías propias de la tradición, más que en la impugnación del liberalismo y el marxismo. Visto así, Gamba subrayó el hecho que el tradicionalismo había puesto en evidencia: que el Estado de la soberanía popular conducía de modo derecho «al poder realmente ilimitado», o en términos más concretos al tránsito desde la democracia burguesa al socialismo marxista (24). Lo esencial del pensamiento tradicionalista era, entonces, el esbozo de una solución corporativa y orgánica en que lo social no se convierta en «una función más del poder político, sino que sea una realidad más amplia de finalidades y órganos varios que contenga en sí —y requiera, en un aspecto— a la autoridad civil» (25).

Esta interpretación se convirtió en una aportación más concreta, cuando identificó la prolongación de esa escuela tradicional española en la vida política reciente. Gamba asumió que ella estaba encarnada en el Carlismo, más allá incluso de la cuestión dinástica y desde esa perspectiva rechazó el vínculo interesado que desde el liberalismo historiográfico se hacía con el absolutismo borbónico. Una vez reivindicados los documentos pertinentes, Gamba terminaba exaltando la raíz religiosa y política de la rebelión carlista, haciendo ver «su sentido religioso y doctrinal» y la relación con «el espíritu de nuestra antigua y gloriosa monarquía» (26).

(23) Sobre la influencia del catolicismo en la reflexión ver *Historia sencilla de la filosofía*, p. 113 y sobre la aplicación en un caso histórico concreto su artículo «Civilización y Colonización» en revista *Verbo* n.º 259-260, octubre-diciembre 1987, Madrid, pp. 1.147-1.148.

(24) *Prólogo*, en J. VÁZQUEZ DE MELLA, *El tradicionalismo español*, op. cit., p. 21.

(25) *Ibid.*, p. 23. A propósito de esta invocación al pensamiento vazquezmelliano, no está de más ver los paralelismos de otro autor muy cercano a Gamba, el Padre O. LIRA SS.CC. en su obra, *Nostalgia de Vázquez de Mella*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1979 (2.ª ed.).

(26) *Prólogo*, en J. VÁZQUEZ DE MELLA, *El tradicionalismo español*, op. cit., p. 41.

De ese modo Gamba pergeñó una continuidad, forjada en las armas, del carlismo y de la tradición: «En la guerra de 1793 contra la Revolución Francesa, en la de Independencia, en los realistas durante las luchas de Fernando VII, y en los carlistas en las sucesivas guerras pueden hallarse de un modo explícito y entusiasta los mismos ideales y sentimientos que más tarde habrían de inspirar la palabra de Vázquez de Mella o la pluma de Menéndez y Pelayo» (27).

Pero sería simplificar la aportación historiográfica de Gamba decir que sólo se limitó a la difusión de documentos poco conocidos. Porque Gamba lo ha hecho con espíritu de re-interpretar los hechos, de colocarlos en su auténtica dimensión, que es la señal visible de la labor de un verdadero historiador frente al erudito documentalista. Y esa labor no ha sido casual, ya que él ha partido de la base que es preciso insertar las ideas en tensión con el medio, posibilitando así la reconstrucción y la interpretación. Para cualquier historiador ésta es la tarea profesional de la disciplina. Y, sin duda, que en esta labor su contribución más importante es la reivindicación fundamentada —en los '50— del carácter popular de la tradición española, y más específicamente del Carlismo.

«Sin embargo, como he destacado en alguna ocasión, el hecho característico y diferencial del tradicionalismo español, que lo hace especialmente apto y fecundo para una verdadera restauración nacional, es su profundo arraigo popular, su asiento en una zona de las clases populares» (28).

5. *La tradición española.*

Sin duda que la tradición es uno de los objetos preferentes de su análisis. Se trata de una mirada filosófica a la entrega y a la sucesión, cuya concreción en la historia española es la monarquía católica. Lo dice,

(27) *Ibid.*, p. 42. Algo más discutiblemente ponderó las raíces tradicionalistas del Estado franquista en polémica con Gonzalo Fernández de la Mora, si bien reconoce que existieron algunos rasgos tradicionalistas en su libro *Tradición o Mimetismo*. Ver «Sobre la significación del régimen de Franco» en revista *Verbo*, n.º 189-190, noviembre-diciembre 1980, Madrid, pp. 1.223-1.230 y también el artículo de M. DE SANTA CRUZ, «El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio», en el mismo ejemplar, pp. 1.231 y ss.

(28) R. GAMBRA, *Prólogo*, en J. VÁZQUEZ DE MELLA, *El tradicionalismo español*, op. cit., p. 13.

cuando al examinar la historia política española, llega por convencimiento a contraponer la tradición española con el consenso político liberal. Como otros autores, Gambra ha afrontado el tema del desencuentro hispano con la modernidad: «Y, ¿cuál es la causa de esta profunda inadaptación del español al ambiente espiritual y político de la Europa moderna? Puede pensarse, ante todo, y a la vista de esa génesis histórica, en un profundo motivo religioso por debajo de los motivos históricos propios de cada guerra» (29).

Gambra no elude la respuesta: «La raíz última de este largo proceso de disconformidad —reitera más adelante siguiendo a Menéndez Pelayo— habrá de buscarse en una íntima y cordial vivencia religiosa» (30). El motivo quedaría sin explicarse si se redujera la religión a una cuestión de conciencia o de religiosidad privada. No se trata de eso. Por ello, en los países protestantes, dice, no ha habido conflicto religioso. Lo que ha sucedido es que el «ser cristiano ha continuado siendo para los españoles lo que podríamos llamar un *sentido total* o una “inserción en la existencia”, y, por lo mismo, ningún terreno del espíritu, ha podido considerarse ajeno a su inspiración e influencia» (31). De allí que la oposición entre el orden político y el catolicismo español se circunscribe al quiebre del Antiguo Régimen con sus sustentos espirituales y doctrinarios.

Es el autor quien se encarga de clarificar el significado de la idea de tradición: «La tradición política de los pueblos no es solamente su modo normal de evolucionar, adaptarse y asimilar lo que les es extraño, aunque sea también esto. En su esencia diferencial es obra humana, aunque colectiva; histórica, es decir libre y espiritual, orientada por valores trascendentes e inspirada por normas de moralidad. Esto confiere a la tradición de cada pueblo su singularidad inconfundible, su personalidad definida por los valores que le han servido de norte y aglutinante, y a los que la tradición misma, para serlo, debe permanecer fiel, no sólo por su sentido objetivo, sino porque constituye la principal causa —causa final— del proceso tradicional» (32).

Y en España, el núcleo de esa tradición y de esa norma moral es el elemento religioso que explica la tradición española en su condición más

(29) R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa*, op. cit., p. 9.

(30) *Ibidem*.

(31) *Ibid.*, p. 11.

(32) *Ibid.*, p. 147.

genuina y espléndida (33). Por lo demás en el plan de su antología de Vázquez de Mella dedicaba a la religión un papel principal en la teoría y práctica de su pensamiento; como, en fin, «principio vivificador» del que se derivaban las notas de cristiana y personal a la monarquía, mientras que de la tradición provenían las de tradicional (histórica) y hereditaria y del «sociedadismo», lo federal y representativo (34). No extraña, pues, que abordase la historia nacional desde la dialéctica establecida entre las causas y los efectos, proyectados en generaciones sucesivas y cuyo remate debería ser la integración interior y exterior de los hombres en la unidad del Catolicismo (35).

Por ello el Catolicismo reaparece tantas veces como sea necesario en su interpretación de la monarquía y la tradición española e hispánica. Él mismo, recordando la aportación principal de su obra *La primera guerra civil de España*, diría: «nuestro país es quizás el único donde lo que podríamos llamar, en términos generales, tradicionalismo, no es una reconstrucción artificial o una posición erudita, sino una continuidad viva y actuante enraizada en el pueblo mismo, y realizada a través de toda una epopeya bélica de resistencia nacional que se ha prolongado hasta nuestros días» (36).

La fortaleza de esa resistencia venía dada por el sustento natural, histórico, orgánico, proporcionado por la sociedad española en su historia (37). Por ello Vázquez de Mella, en su condición de teórico representa la respuesta al europeísmo, en la medida que lo español es despreciado por la política moderna.

(33) Este vínculo superior que hoy nos une —y que para los españoles es de carácter predominantemente religioso, con determinaciones humanas e históricas propias— ha de ser considerado hacia atrás como un producto de la historia, y al presente, como un elemento vivo de unidad», R. GAMBRA, *Prólogo*, en J. VÁZQUEZ DE MELLA, *El tradicionalismo español*, *op. cit.*, p. 36.

(34) *Ibid.*, p. 44.

(35) «El principio de las nacionalidades sin instancia ulterior procede cabalmente de esa confusión moderna entre el Estado y la nación y su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infrasoberanas», *Ibid.*, p. 36.

(36) *Ibid.*, p. 42.

(37) «...el antiguo régimen, la monarquía histórica que nació de la Reconquista y que duró hasta principios del siglo pasado representó una unidad tan estrecha entre el espíritu nacional y la conciencia religiosa, que el español de aquellos siglos creyó vivir en el orden natural —único posible— y obedecer a Dios obedeciendo al rey», R. GAMBRA, *La monarquía social y representativa*, *op. cit.*, pp. 11-12.

«Mella —recalca— realizó ante la conciencia española una labor paralela y complementaria a la de Menéndez y Pelayo» ... «presentó Mella ante el pueblo y en el parlamento una interpretación total de nuestro pasado y de nuestra cultura, de la que se desprendían los motivos de un patriotismo superior al de la generalidad de los pueblos por fundarse en la constante y sacrificada lealtad a una fe religiosa» (38).

Así, como conclusión de su indagación histórica, Gambra reitera la actualidad política del tradicionalismo: «Es decir, que el tradicionalismo español no es una restauración teórica, sino un espíritu nacional vivo y concreto, con todas las inmensas posibilidades que para el futuro se desprenden de ella» (39).

6. América y España.

En 1946, con objeto de su tesis doctoral, Gambra asumía que pese a la irreductibilidad de la historia a la estructura racional, no era posible abandonar la disciplina «como objeto de una investigación racional interpretativa». La Historia, proseguía como «objeto positivo, siempre ha pedido ser interpretada. Tenemos interpretaciones históricas desde los primeros sistemas filosóficos» (40). Quizás estas palabras puedan ayudarnos a entender por qué, más allá de los hechos, Gambra insiste en proporcionar a sus lectores, y en nuestro caso auditores además, una interpretación integral del papel de España en América, en el Congreso sobre la Hispanidad realizado en 1992 en Buenos Aires, donde oímos las ideas contenidas en el estudio preliminar de su antología *La Cristianización en América*.

Como subrayó Gambra, y antes y después Osvaldo Lira y Alberto Caturelli, para América, la conquista significó una toma de sentido radical en la existencia. Un «grupo de hombres barbudos y rostro pálido... irrumpían como venidos de otro mundo. Hombres que no sólo los libertaban, sino que les hablarían de un Dios único que es padre y es mise-

(38) R. GAMBRA, *Prólogo*, en J. VÁZQUEZ DE MELLA, *El tradicionalismo español*, *op. cit.*, p. 15.

(39) *Ibid.*, p. 42. Quizás la línea sugerida por Gambra se encuentra en su descripción de la monarquía tradicional frente a la «ideocracia» de los regímenes de opinión que hoy gobiernan el mundo, ver *La monarquía social y representativa*, *op. cit.*, p. 143.

(40) R. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia*, *op. cit.*, p. 18

ricordioso» (41). Con ellos venía la civilización, llevada militante en los puños de las espadas y en las cruces que clamaban al cielo y servían de guía. Fue por la ambición de dar el golpe de gracia al invasor musulmán, que América representa una posibilidad inesperada para el Catolicismo, por mucho que en el instante no apareciera con claridad. El viaje de Colón, como el de Marco Polo, se inscribe dentro de la búsqueda de aliados, unos en el mítico Reino del Preste Juan y otros desconocidos y nunca viable en los imperios del Lejano Oriente. Gracias a esos sueños España dio con un continente, que virgen se comporta como la cera frente al artesano, en el preciso instante en que se agota la comunión espiritual con la Europa del Norte y que permite la predicación y la conversión multitudinaria.

Sin ese sentimiento, sin esa fe, la retaguardia espiritual de España habría sido menos fuerte y no habría dado frutos en las leyes, el pensamiento, el arte. Gracias a España, puntualiza, América se incorpora a Occidente: «Cuando los emigrantes del *Mayflower* llegan a las costas de Norteamérica existía ya toda una civilización católica, con catedrales y universidades, desde el norte de California hasta la Patagonia, casi de polo a polo» (42). Lo distintivo de la Conquista es que ella es Colonización y también Evangelización. Por ello no se limita a enclaves, sino a una integral trasposición de España a América, que se vacía al continente incluso al límite de sus posibilidades físicas, ya territoriales, ya políticas o demográficas, y que explican buena parte de su agotamiento en la escena política europea del siglo XVII en adelante.

Pero sin esfuerzo colosal no se hubiera posibilitado que junto al conquistador fueran el legislador, los funcionarios y sobre todo el sacerdote, que encuentra una tierra para misionar. El fruto de esas circunstancias es elevar la obra política y militar a uno más complejo, de «una sociedad cristiana, un ambiente social con costumbres y leyes cristianas que tuvo un efecto multiplicador para la pronta implantación y el afianzamiento de la fe» (43). La colonización española, destaca Gamba, es

(41) R. GAMBRA, *La cristianización de América*, op. cit., p. 13. Coincidente con esta perspectiva, aunque enlazada con el análisis filosófico de O. LIRA en *Hispanidad y Mestizaje* (Covadonga, Santiago de Chile, 1985; primera edición, Madrid, 1945) mi artículo «La caída de los ídolos», en revista *Roma Aeterna*, n.º 125-126, Buenos Aires, agosto, 1994, pp. 64-78.

(42) R. GAMBRA, *La cristianización de América*, op. cit., p. 12.

(43) *Ibid.*, p. 21. Gamba precisa sobre el surgimiento de la sociedad hispanoamericana y sus raíces religiosas: «Al igual que la práctica del bien requiere de la virtud, y

una obra única, donde «más que de colonización debe hablarse de penetración cultural o de extensión de nuestras fronteras», ya que el indígena era puesto en situación de recibir la evangelización y la cultura hispana a diferencia del musulmán o el africano (44). He ahí el material para que el misterio opere, de modo tal que la obra política y la ansiedad económica de una nueva ruta de las especias, se transforme gracias a la providencia en una página más esplendorosa: la creación de una sociedad cristiana allende los mares. Podemos así, terminar nuestro artículo con una frase del homenajeado, que además de sintetizar su visión profunda de los hechos históricos, tiene resonancias muy cercanas al articulista en su condición precisa de criollo sucesor de estas nuevas heredades:

«La fe católica fue así un fermento civilizador que penetró a los innumeros pueblos de la América hispana para hacerlos pasar en menos de un siglo del tribalismo y la antropofagia al nivel cultural de la Europa cristiana con catedrales y universidades semejantes a las de la metrópoli. La religión y la lengua, su modo de creer y de reaccionar, su estructura mental y su actitud ante la vida. Si los españoles no hubieran antepuesto la evangelización a todo otro fin, si no hubieran identificado colonización con evangelización, la América hispana sería hoy un conglomerado de pueblos idólatras y animistas, sin nexo de unidad y penetrado por las religiones orientales y las sectas protestantes del norte. Su integración en la civilización occidental habría sufrido un retraso de siglos» (45).

ésta de un ambiente adecuado para crecer y progresar, así también la fe y la práctica religiosa requieren de un medio social para que broten y produzcan los frutos», *Ibidem*.

(44) R. GAMBRA, «Civilización y Colonización» en *Verbo*, n.º 259-260, octubre-diciembre 1987, Madrid, p. 1.148.

(45) R. GAMBRA, *La cristianización de América*, op. cit., p. 21.

20. POR DIOS, POR LA PATRIA Y EL REY.

FRANCISCO JOSÉ FERNÁNDEZ DE LA CIGÜÑA

En el merecidísimo homenaje a Rafael Gambra, al que no podía dejar de asociarme desde una vieja admiración y un enorme afecto, desde el primer momento me encontré con una triple duda. Descartados los temas filosóficos, a los que dedicó su vida docente pero que a quien esto escribe le desbordan por su incompetencia, fueron su hondo vivir carlista, su tenaz batalla por la religión que recibimos de nuestros padres y, consecuentemente, sus enfrentamientos con otras religiones que algunos pretenden crear cada día, o su incursión en la historia que, hace casi medio siglo, nos brindó un libro ejemplar y pionero que fue el relato de nuestra primera guerra civil en la época contemporánea, los temas en los que creía podía decir algo, por modesto que fuera.

Las vacilaciones se comprenderán, pues sabía que de su ejemplar libro de historia ya había encomendado el comité organizador un trabajo a una prestigiosa historiadora. Y el carlismo, por el que creo haber acreditado una notoria simpatía y no pocas identificaciones, siempre me ha tenido fuera de su disciplina, aunque no, y quiero dejar con gratitud expresa constancia de ello, del afecto de no pocos de sus más insignes representantes en los años que me ha tocado vivir.

Parecía, pues, que la religión, en cuya defensa tantas veces y en tantos sitios nos hemos encontrado Rafael y yo —y en esas trincheras nació la amistad y mi admiración por él—, debía ser el tema de mi aportación

al homenaje. Pero... Estos reconocimientos académicos parecen imponer una medida y moderación que harían parecer rechinante mi pluma, muy poco comedida al tratar estos temas. Como tampoco lo es la de Rafael.

Porque cuando se trata de una cuestión que no interesa demasiado, o que no compromete la vida y el corazón, se pueden decir palabras amables o medias verdades. No, en cambio, cuando se defienden grandes conceptos gravemente amenazados. La religión, la patria, la familia, el honor...

La tragedia del catolicismo español en el postconcilio, sobre la que Rafael Gamba ha escrito en tantas ocasiones, es una época de Oppas, Julianes y Guadaletes que espera aún a Covadonga. Y hablar de traidores y de vergüenzas parece desentonar en un homenaje, aunque el homenajeado sea un soldado de Pelayo o el último cruzado en una noche triste de desertiones abominables. Inmerso, pues, en estas dudas y casi dejándome llevar por mi querencia de llamar al pan pan y al vino vino —y es inevitable el recuerdo de nuestro inolvidable *¿Qué Pasa?* que mantuvo enhiesta la bandera cuando otras más obligadas se abatían— y de entrar en el tema que no quería, me vino una ocurrencia que no desentonará el homenaje y que me permitirá, circunspectamente, decir casi todo lo que quiero y lo que siento.

¿Por qué hablar de uno sólo de esos temas cuando se puede hablar de los tres? Pero es más, cuando los tres son uno. Religión, guerra civil y carlismo. O por Dios, por la Patria y el Rey.

En días de fe flaca y descaecida, por utilizar la gráfica frase menéndez-pelayana, resulta difícil y políticamente incorrecto el viejo trilema carlista. Y mucho más incorrecto todavía luchar por ello cual lucharon nuestros padres. En la trinchera, con el arma al brazo y el corazón henchido de anhelos de victoria, por Dios, por la Patria y el Rey. Como luchó Rafael, casi niño, pues debió ser uno de los más jóvenes voluntarios en aquella epopeya heroica que salvó una patria que parecía abocada a su final.

En días de perjurios y traiciones, en los que parece que nada es pecado y todo está permitido, es difícil entender las ideas y la vida de Rafael Gamba. Pero quienes conservan ilusiones y creencias y la esperanza de transmitir las a otras generaciones más dignas de sus mayores comprenden fácilmente y admiran la vida rectilínea de este navarro españolísimo que parece haber asumido, con semblante de carga leve, la inmensa y grave tarea de recordar a sus compatriotas las verdades salvadoras que hoy casi nadie quiere oír. Y así nos va.

Hubo, parece imposible, una patria que nació en la lucha por la Cruz contra el Islam. Y de la nada de las breñas asturianas, navarras,

aragonesas y catalanas pasó al todo de un Imperio en el que no se ponía el sol. Y por la Cruz siguió luchando contra los protestantes. Y por la Cruz descubrió y evangelizó América. Y por la Cruz llenó el arte de bellezas inmarcesibles, la gloria de héroes inverosímiles y el cielo de santos. Esa patria luchadora y grande tenía unos hijos que eran pobres en riquezas materiales pero que parecían vivir felices con su épico destino. En esa patria no se asesinaba ni ejecutaba a sus reyes, que parecían gozar del respeto y hasta del amor general de sus súbditos. Convencidos de que la hacienda y la vida eran ofrenda obligada. Y del mismo amor y del mismo respeto gozaban los sacerdotes. Y por Dios, por la Patria y el Rey, aquella nación ya exangüe, se levantó de nuevo en otra desigual guerra contra el genio de la revolución que tenía prisioneros al Papa de Roma y al rey de España. ¡Guerra! gritó ante el altar el sacerdote con ira, y la lira y todo un pueblo repitieron ese grito que consiguió abatir las banderas que llevaban en sus pliegues la gloria de Austerlitz y de Jena y de las mil batallas que había ganado Napoleón.

Entonces se produce la gran quiebra de nuestra historia. Si queremos buscarle un precedente habría que remontar más de mil años hasta el hundimiento de la monarquía goda en Guadalete. Como escribió Rafael Gambra, nuestra epopeya secular dejó de tener sentido. Y así lo percibirá cualquier lector de sus páginas: «La Historia de España, en que habrá encontrado un espíritu, un sentido y una continuidad marcadísimos, se transformará de pronto en una historia constitucional y política, puramente extrínseca y oficial, que, si algún espíritu oculta, es totalmente ajeno al de los siglos precedentes» (*La primera guerra civil de España*, Escélicer, Madrid, 1950, p. 22).

Gambra señala el hilo conductor que explica y da sentido a los acontecimientos bélicos de nuestros últimos siglos: «Los historiadores suelen presentarnos estas guerras como totalmente heterogéneas y desconectadas entre sí. La de 1793, como respondiendo a motivos nacionales de política exterior; la de la Independencia, como defensa contra el invasor; las carlistas, como provocadas por un pleito dinástico. Todo esto es, sin duda, cierto; pero existe, además, y sobre todo, un elemento *religioso y político* (o, mejor, *religioso-político*) que es sustrato común de todas ellas y hace que pertenezcan a un mismo ciclo histórico con fines y alien-tos comunes» (*Ibid.*, pp. 28-29).

La guerra contra la Convención, la de la Independencia, el levantamiento realista contra el Trienio liberal, la revuelta de los *agraviats*, las guerras carlistas y el alzamiento de 1936, en el que fue jovencísimo

voluntario Rafael Gamba, efectivamente responden a la continuidad histórica del sentimiento patrio que arranca de Covadonga y concluye el 1 de abril de 1939. Rafael Gamba tiene padres, abuelos y bisabuelos. Con razón puede sentirse hijo y heredero de Pelayo y del Cid, de Jaime el Conqueridor y de Fernando el Santo, de Isabel, de Carlos y de Felipe, de Lope y Calderón, de Velázquez y Murillo, del maestro Mateo, de Berruguete y Gregorio Fernández, de Vitoria y Cano, de Domingo, de Teresa, de Ignacio, de Javier, de los tres Juanes, de Borja, de Pedro de Alcántara, de José de Calasanz...

Quienes no tienen estirpe son Argüelles y Quintana, Riego, Toreno y Mendizábal, Espartero y Alonso, Sanz del Río y Giner. Su España nada tiene que ver con la España que fue. Y, comprensiblemente, son insolidarios con su historia.

Rafael Gamba es hoy una de las escasas referencias de la tradición española. Toda su vida ha sido el intento, que a no pocos pareció desesperado, de mantener viva la candela de una España, de la verdadera España, para poderla transmitir a unas nuevas generaciones capaces de asumir el futuro como continuación y consecuencia de un pasado glorioso. Su fidelidad a esa hoy ingrata tarea es más que merecedora de cualquier homenaje. Que por logrado que resulte nunca llegará a corresponder a sus esforzados merecimientos. Yo no sé si España llegará a agradecerle en vida una vida de entrega apasionada. Me temo que no, dada la degradación ambiental de nuestros días. Pero sí estoy seguro de que el día, ojalá muy lejano, en que comparezca ante Dios Nuestro Señor, recibirá de los brazos amorosos de Cristo el abrazo agradecido que se da al siervo bueno y fiel. Y Rafael está convencido de que ésa es la mejor recompensa. Si ante Dios no existe héroe anónimo, Rafael Gamba tiene también ante España, nombre y apellidos. Y algún día, ojalá no muy lejano, también España, la verdadera España, reconocerá que en los años de la potestad de las tinieblas hubo españoles que conservaron la esperanza, por Dios, por la Patria y el Rey.

21. RAFAEL GAMBRA Y EL ALZAMIENTO NACIONAL.

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
De la Universidad Complutense de Madrid

El Alzamiento Nacional es cuestión que cobra, a lo largo de la trayectoria vital de Rafael Gambra, un carácter esencial, no sólo por su participación personal en el mismo, sino también porque tal acontecimiento histórico ha sido objeto de numerosas reflexiones en su obra. Más de 60 años después el Alzamiento y lo que éste supuso es todavía una cuestión abiertamente polémica, de la que emergen de vez en cuando viejas heridas, a lo que hay que sumar el desconocimiento, la ignorancia y el afán por volver a escribir la Historia (1).

La perspectiva del filósofo navarro no es la de limitarse a justificar el Alzamiento. Se trata de analizar el carácter inevitable de éste. El Alzamiento es el resultado final, el lento fruto de un proceso histórico en el que España se ve inmersa y en el que peligra la propia esencia de la hispanidad, lo que España había sido y había representado, la comunidad cristiana, la defensa de la Cristiandad, frente a la Europa de la coexis-

(1) Sobre esta cuestión no hay más que consultar la acertada y necesaria obra de A. BULLÓN DE MENDOZA y L. E. TOGORES: *El Alcázar de Toledo. Final de una polémica*, Ed. Actas, Madrid, 1997. La moderna historiografía en la que se han formado y se formarán las siguientes generaciones nos presenta aquellos sucesos no desde la perspectiva del hecho, sino desde la deformación ideológica en la que se trata de ganar con la insidia aquello que no se pudo lograr mediante la fuerza.

tencia y de la neutralidad religiosa. Hablamos de Alzamiento y no de guerra civil porque, como señalaba otro navarro, Rafael García Serrano, falangista de las primeras horas y no de las primeras prebendas que jamás tuvo ni quiso tener, injustamente olvidado como tantos otros, el Alzamiento fue «el gesto insurreccional con que España reaccionó ante la invasión comunista» (2), porque de eso se trataba, de la invasión del internacionalismo marxista y de la desunión de España. No hay diferencia entre el entreguismo del Gobierno republicano a la soviétización y el abandono del poder en manos del invasor francés de 1808, y en uno y otro caso, será España, el Ejército, el pueblo y la Iglesia los que salgan a defender toda una visión de la existencia que pretende ser anulada. El Alzamiento enfrenta dos concepciones del mundo, dos concepciones de la vida que tenían que ser necesariamente antagónicas.

En el Alzamiento Nacional se dan una confluencia de motivaciones y de factores que han producido las más diversas interpretaciones (3), sin que

(2) R. GARCÍA SERRANO, *Diccionario para un macuto*, Ed. Planeta, 3.^a ed., Barcelona, 1980, p. 367. El recuerdo de Rafael García Serrano, ejemplo de fidelidad, se entremezcla siempre en mi memoria con el de aquéllos a los que él tampoco quiso olvidar, aquellos que quedaron eternamente jóvenes, aquellos que no cayeron por odio, sino por amor, por el amor a Dios y a la España en la que creyeron. Manifiesto aquí el orgullo de que esa sangre vertida, pero no olvidada, en Paracuellos del Jarama, en los pueblos de Toledo, en el propio Alcázar, en Valencia, en el centro de Madrid, las «sacas», los «paseos» —la represión actuó eficazmente en el seno de mi familia— circula por mis venas y alimentó mi infancia, mi adolescencia, forma parte inseparable de mi vida. Tan sólo dos de mis tíos fueron al frente de «estampillados», el resto aparece en las listas de la Causa General, desde el sacerdote ejecutado más viejo de España, Vicente Sicluna, pasando por Rafaela González-Pola, asesinada con 82 años, hasta mi tío Enrique Sicluna, de 16, que cometió el grave error de ser hermano de un médico falangista, Luis Sicluna de 24 años, e hijo de militar, Enrique Sicluna Burgos, de los que no quisieron mandar al «Ejército» republicano, junto a los que murió en el amanecer de Paracuellos. Mi tío abuelo Patrocinio Sepúlveda fue previamente crucificado por «beatón» antes de ser asesinado e Higinio Sepúlveda, Jefe de Falange en su pueblo, murió torturado y ejecutado. En la defensa del Alcázar cayó uno de los primos Villaescusa de mi abuelo, Alfredo Martínez Pulpón, que, a su vez, al ser de «Renovación Española» murió también en Paracuellos, mientras sus hijos se sublevaron junto a los hermanos Miralles, y mi padre, de apenas 14 años, se escondía en el Madrid donde les sorprendió el Alzamiento. Uno de mis tíos fue de los que liberaron San Sebastián a tiempo de comprobar que su hermana Consuelo, de 18 años, había muerto, gracias a la alianza rojo-separatista, un poco antes. Cuando tantos muestran como trofeo su larga lucha frente a la Dictadura, yo tengo el derecho y el honor de mostrar la verdad de mis muertos.

(3) Sobre ello, E. CANTERO, «Las causas del Alzamiento», en *Verbo*, n.º 351-352, enero-febrero 1997, pp. 29-46.

se pueda desechar la fundamentación de alguna de ellas, pero lo que Gamba advierte es la existencia de un carácter unitario, la idea de un levantamiento que encuentra en una razón argumental el sentido de su realización. Por debajo de lo que podrían ser circunstancias puramente coyunturales hay que tener en cuenta la presencia de un signo profundo que se imprime en el corazón de las diferentes fuerzas que conviven en el bando nacional, lo que sirve para darlas un impulso unitario y afianzar la victoria.

Lógicamente las interpretaciones «actuales» tratan de eludir la cuestión principal y prefieren centrarse en visiones de carácter social, que no pueden dar una justificación del sentido popular que acompañó al Alzamiento. No se trata de una guerra social o económico-social, de una guerra entre clases sociales, aunque la simplificación imperante en la historiografía más reciente pretenda hacernos creer que el Alzamiento fue la consecuencia de un levantamiento en defensa de unos privilegios que sólo a unos pocos pertenecían (4).

Tampoco tendría sentido enunciar la guerra como una lucha entre los núcleos urbanos y los rurales, entre obreros y campesinos, puesto que elementos procedentes de tales núcleos se encontraban en ambos bandos (5).

Una tercera interpretación buscaría hacer resaltar la propia dinámica del poder, efecto entonces de la anarquía imperante en el momento en el que acontece el Alzamiento: no puede contemplarse desde la perspectiva de la necesidad de una dirección ante la carencia de control y de responsabilidad que caracteriza a los últimos meses de la República (6). El

(4) Sobre esta interpretación, Gamba señala lo siguiente: «Tampoco ha dejado de interpretarse el Alzamiento como una guerra *social* o económico-social: los pobres —los “trabajadores”—, de una parte (el hoy titulado “ejército popular”), y los ricos o “el capitalismo”, por otro. No cabe dudar de que en Andalucía y Extremadura pudo existir algún fundamento para esta versión, y también que la paralización económica que siguió a la crisis de 1929 y a la proclamación de la República en 1931 dejó a las masas obreras de los núcleos urbanos a merced de las propagandas revolucionarias que darían vida a las milicias rojas. Sin embargo, nadie que haya conocido el ejército nacional podrá negar el carácter esencialmente popular del mismo en el doble sentido de su casticismo español y de su vinculación profunda al suelo y al ambiente. Incluso en zonas como Navarra hubo pueblos donde la guerra tuvo un “sentido social” inverso al registrado en el Sur de España, por pertenecer allá “los ricos” a un medio “desamortizador” liberal y los humildes al carlismo alzado en armas». R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, p. 69.

(5) *Ibid.*, pp. 68-69.

(6) Dice Gamba que «una tercera visión del Alzamiento Nacional quiere ver en él una exigencia de la dinámica del poder, un resultado de su fatalismo sociológico. Cuan-

fatalismo es en todo caso secuela de la lenta agonía que acompaña a España desde el momento en que se reinstaura la «legalidad democrático-liberal vigente en España desde Isabel II» (7).

La última interpretación que habremos oído en infinidad de ocasiones es aquella en la que España se presenta como el campo estratégico de operaciones en el que miden sus fuerzas las potencias que se enfrentarán en la Segunda Guerra Mundial, basándose, para sustentar tal interpretación, en la ayuda recibida desde el exterior por parte de las dos zonas, aunque lógicamente se resalta especialmente el papel desempeñado por el Eje y se atribuye a esta colaboración la prolongación de la guerra (8). Ahora que precisamente se acaba de acoger el retorno de quienes lucharon en las Brigadas Internacionales —aunque en algunos de ellos la lucha se centrara en las funciones ejecutadas, en el sentido más literal de la expresión, en la retaguardia— como si estuviéramos ante un conjunto de idealistas que vinieron a defender la libertad frente a la opresión, bueno sería recordar que la presencia internacional no sólo se sintió en uno de los bandos en liza, con lo cual la «responsabilidad» en cuanto a la prolongación cruenta del enfrentamiento estaría compartida, sino que también la filiación y la procedencia mayoritaria de quienes se encontraban entre los internacionales, porque así se les denominó, aconsejan una cierta cautela en esa defensa a ultranza de la libertad. Ciertamente que a ellos se debieron algunos de los métodos expeditivos utilizados en esa pretendida lucha por la libertad, en la que resultaron ser maestros con alumnos aventajados. Baste recordar a Marty, el tristemente célebre «Carnicero de Albacete», sobrenombre que no se debe a las fuerzas nacionales, sino a sus propios correligionarios, dadas las «purgas», los ajustes de cuentas, que efectuaba entre los internacionales.

Pero ni el Alzamiento, ni la guerra pueden explicarse bajo la influencia de factores ideológicos externos o de índole estratégica. España, durante esos tres años, fue algo más que un campo de experimentación de una guerra mundial: la lucha, cruel como todas las que así se manifiestan, fue una reivindicación y un enfrentamiento entre dos concepciones que estaban llamadas a encontrarse necesariamente en virtud de un

do el poder decae y amenaza la anarquía, la sociedad se subleva como el caballo contra el mal jinete y sustituye al gobernante débil por otro fuerte y responsable». *Ibid.*, p. 69.

(7) *Ibid.*, p. 68.

(8) Sobre esta última interpretación, *Ibid.*, p. 70.

pasado histórico que unos no estaban dispuestos a olvidar y que otros pretendían hundir.

Cada una de estas interpretaciones antes mencionadas ha de ser parcial, cada una nos habla, según Gambra, de una visión fragmentaria de la realidad del momento y que contempla este momento como si fuera un acontecimiento aislado y separado dentro de la historia de España, que es como se suele ver en la actualidad (9): no estamos ante un momento único e irrepetible que no tiene sentido si es tan sólo el desencadenante de una guerra fratricida que surge a lo largo de tres años, sino el aglutinante de un proceso que amenaza con descomponer el núcleo fundamental de lo que era el ser hispánico. En la guerra se mezclan factores diversos, tensiones sociales, influencias ambientales, pero nada de ello tiene algún significado, o ninguno de tales factores, coincidentes o por separado, hubiera dado lugar al Alzamiento si no nos encontráramos con una realidad original y unitaria sobre la que se funda la victoria (10).

El Alzamiento más que ser el comienzo de una guerra es el desenlace de una confrontación que ya había germinado con anterioridad y que se vive con la convicción íntima de luchar por algo más que la propia vida, de aquello que la enaltece y que la otorga sentido, pero que al mismo tiempo era la raíz profunda que explicaba la realidad de una España distinta y opuesta al signo de la «europeización». El Alzamiento se define

(9) Claro es que no se puede interpretar la razón profunda que conduce al Alzamiento desde el orden de valores que rige la vida de nuestra historia más reciente, lo cual ya anticipa magistralmente Gambra cuando nos habla de quienes no reconocen otro bien «que la paz, el nivel de vida y la comprensión universal». *Ibid.*, p. 71. Teniendo en cuenta que estas palabras proceden de 1976, hay que ver hasta qué extremos se ha llegado en la asunción de una distinta concepción de la vida que en rigor ni siquiera lo es porque se desconoce hasta aquello que sería cuestionarse el fin de la existencia humana, el fundamento teleológico de la misma, aunque fuera incluso para llegar a una consecuencia negadora del ser trascendente.

(10) Dice nuestro autor que «una gran realidad histórica como es un Alzamiento y guerra nacionales responde a motivaciones múltiples confluyentes y se ofrece en aspectos y perspectivas variadísimos. Sin embargo, sólo uno es básico y decisivo para que las demás concausas actúen: catalizador, núcleo y condicionante, sólo él explicará la iniciación, el ímpetu y la continuidad del fenómeno. En la guerra de España se mezclaron tensiones sociales, influencias ambientales del momento mundial, dinámica defensiva del poder frente a la anarquía, incluso complicaciones separatistas o disgregadoras siempre latentes; pero nada de esto —ni todo esto sumado— podría explicar la realidad original, unitaria y entusiasta del Alzamiento y de la guerra en que ganó éste su victoria». *Ibid.*, pp. 70-71

por ello desde el primer momento como una Cruzada, lo cual no es un mero banderín ideológico: se trata de una Cruzada porque lo que une a las fuerzas que convergen es precisamente la impronta religiosa, el signo religioso que las acompaña, la certeza de una liberación que explica la presencia importante del elemento popular —frente a quienes nos hablan de «asonada militar»—. Se trata de un sello originario que impregna la confianza en la victoria y que la dota al mismo tiempo de una continuidad con la concepción de la Cristiandad medieval (11). Son, por lo tanto, «motivos religiosos y nacionales muy profundos los que pueden explicar la compleja realidad del alzamiento y guerra de España» (12). Y son estos motivos los que expresan la existencia de un objetivo común pese a la diversidad de los grupos que se hallan en el bando nacional: el impulso común es el de liberar a la Patria, no la liberación individual de quienes se habían visto sometidos a una situación de anarquía o de persecución. La idea que constituye la base en que germina el Alzamiento es la creencia en la grandeza interior de la Patria, en la restauración firme de la misma y en una religiosidad que se vive popularmente, que constituye la esencia de cuanto se trata de defender (13). No es, pues, una guerra

(11) Sobre este factor, las siguientes palabras de R. Gamba: «Digo *cruzada* en el sentido originario —cristiano— de la palabra, porque la impregnación religiosa de aquella lucha fue tal que, tanto los que la vivieron, como quienes seriamente la han estudiado, convienen en que sin ese factor —la certeza de batirse “por Dios y por la Patria”— nunca habría llegado la guerra, de casi tres años de duración, lo que inicialmente fue un alzamiento preponderantemente militar. Lo más llamativo de aquella contienda para quien, neutralmente, visitaba los frentes y la retaguardia de ambos ejércitos era, en la zona nacional, el fervor religioso —la oración y la santa misa en los frentes, especialmente entre los voluntarios—, y en la zona opuesta, la ausencia de culto, el incendio y saqueo de los templos, la blasfemia como lenguaje habitual en las unidades más destacadas y características. Lo que prestó al Alzamiento su carácter popular, un sentido de *liberación* y la confianza ciega en la victoria fue, precisamente, ese factor religioso, actuante incluso por vía negativa en la impiedad del enemigo. Factor subyacente siempre en el alma española y en nuestras luchas interiores desde la guerra napoleónica y la caída del antiguo régimen». R. GAMBRA, «El Estado que nació de una Cruzada», en *Iglesia-Mundo*, Época III, núms. 323-324. Primera y segunda quincenas, julio 1986, pp. 70-73, la cita en p. 70.

Resulta clarificador a este respecto el artículo de J. ANDRÉS-GALLEGO, «El nombre de “Cruzada” y la guerra de España», en *Aportes*, n.º 8, junio, 1988, pp. 65-71. Fue el episcopado español el primero en utilizar tal denominación.

(12) R. GAMBRA, «Sobre la significación del régimen de Franco», en *Verbo*, núms. 189-190, pp. 1.223-1.230, la cita en p. 1.225.

(13) R. GAMBRA, «El Estado que nació de una Cruzada», *op. cit.*, p. 71.

por la propia vida, sino por una interpretación de la misma, que era al tiempo lo que había definido la hispanidad a lo largo de los siglos.

La historia de la II República no es, como ahora se trata de hacernos creer, un intento fallido por instaurar la democracia en España. La II República nació como régimen viendo crepitar el fuego con el que se quemaba la historia viva de España. La II República mantuvo desde el principio la beligerancia de un ajuste de cuentas, de un hostigamiento hacia quienes se apartaban siquiera levemente del sesgo ideológico, de la sovietización final a la que estaba destinada. Lo cierto es que antes de que se produjera el Alzamiento, España vivía en un clima de guerra no declarada, una situación de caos irreversible, que continuará una vez producido aquél, cuando bajo la tolerancia y la absoluta responsabilidad del Gobierno republicano comiencen los «paseos», las «sacas», los famosos tribunales populares, las checas, la tortura y la muerte. Y en esa lucha en la que se pretendía matar algo más que a los hombres y a las mujeres, en la que se pretendía matar el ser de España, ésta se levantó en una Cruzada (14).

El Alzamiento es, por lo tanto, una rebelión de la conciencia religiosa y de la Patria, porque España se había forjado como realidad histórica a la par que dentro de ella crecía la fe. Una rebelión contra un régimen que comienza precisamente con la intención de propugnar la idea de que España ha dejado de ser católica y no contento con tal aseveración, realiza desde esos primeros momentos una persecución religiosa, instaura unas medidas secularizadoras y laicistas (15) que van más allá del ámbito de la teoría y que, frente a la indiferencia de quienes tenían responsabilidades políticas por lo menos en asegurar una situación de orden, producen las primeras quemas de conventos y de iglesias, tan sólo

(14) Decía el Cardenal Primado de España: «cuando lo sepa el mundo, porque hoy es todavía un secreto que se oculta en las regiones no reconquistadas, causará espanto esta hecatombe de los ungidos del Señor». I. GOMÁ, *El Caso de España*, Pamplona, 1936, p. 13. Sobre la represión en Madrid, por ejemplo, el libro del General R. CASAS DE LA VEGA, *El Terror: Madrid* 1936, Ed. Fénix, Madrid, 1994.

(15) Refiriéndose a ello Gambra, en un presente que es el del Régimen nacido del 18 de julio señala que dicho «presente político nació de una victoriosa rebelión de la conciencia religiosa contra las medidas secularizadoras y laicistas y contra el desorden moral y social que éstas engendraron no hace muchos años». R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, prólogo de J. VALLET DE GOYTISOLO, Editorial Católica Española, Sevilla 1965, p. 4

un síntoma bien modesto de cuanto luego habría de acontecer, lo cual explica, en sentido contrario, que los lemas bajo los cuales se lanzaban al frente quienes integraban el bando nacional, dentro de las diferentes fuerzas, tuvieran siempre presente el nombre de Dios y de la Patria que a Él había estado unida y que en esa unión había visto surgir tanto su grandeza como su decadencia interna (16).

En palabras de Gamba, «si a la Segunda República le hubiera dado no incurrir —por su misma impronta inicial— en las leyes laicistas y la persecución religiosa, ni el Alzamiento ni la guerra se habrían producido aunque no hubieran faltado los otros motivos de malestar social, económico, anárquico, secesionista, etc.» (17). Hay, pues, motivos inmediatos que llevaron a la contienda, pero para comprender el factor principalmente desencadenante, aquél profundamente enraizado en quienes se lanzaron a la contienda con el firme convencimiento de luchar por algo más que la liberación de un estado de anarquía, nada mejor que el primer texto de la Iglesia española sobre el Alzamiento Nacional en una declaración sobre *El caso de España*, dirigida a la Diputación Foral de Navarra, por el Cardenal Primado don Isidro Gomá, refugiado en Pamplona, y que se publica en noviembre de 1936: «Esta cruelísima guerra es, en el fondo, una guerra de principios, de doctrinas, de un concepto de la vida y de un hecho social contra otro, de una civilización contra

(16) Sobre el papel que jugó históricamente el que España, frente a Europa se convirtiera en un baluarte en la defensa de la Cristiandad, señala Francisco Elías de Tejada que «contra la marea creciente de la Europa cada día más robustecida, la monarquía federativa y misionera de las Españas no quiso ceder ni una pulgada y cuando cedió fue por no poder resistir más la contienda; de ahí nuestra caída vertical y rapidísima, vertiginoso despeñarse en un abismo. Juzgando con criterio de cruzados, no se avinieron a entender la derrota ni a prever el agotamiento. Nuestros abuelos procedieron como hidalgos pródigos más que como políticos prudentes, prefiriendo derrochar a ahorrar, tanto más que derrochaban generosidades heroicas al servicio de la más enhiesta de las empresas que caben en sueños de caballeros: la defensa de la fe católica». F. ELÍAS DE TEJADA, «Premisas generales para una historia de la literatura política española», en *Verbo*, núms. 261-262, enero-febrero 1988, pp. 56-89, la cita en p. 74. Sobre la propia historia de este artículo y una visión más amplia de la idea que expone Elías de Tejada sobre la defensa de la Cristiandad por parte de España nos remitimos a nuestro artículo «La antinomia Europa-España según Elías de Tejada», en el volumen colectivo de homenaje *Francisco Elías de Tejada. Figura y pensamiento*, Colección Maestros Complutenses de Derecho, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 75-93.

(17) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 71-72.

otra. Es la guerra que sostiene el espíritu cristiano y español contra ese otro espíritu, si espíritu puede llamarse, que quisiera fundir todo lo humano, desde las cumbres del pensamiento a la pequeñez del vivir cotidiano, en el molde del materialismo marxista. De una parte, combatientes de toda ideología que represente, parcial o integralmente, la vieja tradición e historia de España; de otra, un informe conglomerado de combatientes cuyo empeño principal es, más que vencer al enemigo, o, si se quiere, por el triunfo sobre el enemigo, destruir todos los valores de nuestra vieja civilización» (18).

El factor fundamental consistía en arrancar la idea de Dios de las entrañas del pueblo español, y si esto no era posible, eliminar la existencia de una España en la que Dios estuviera presente: «Ciertamente que el espíritu de Patria ha sido el gran resorte que ha movilizado las masas de combatientes, pero nadie ignora que el resorte de la religión, actuando en las regiones donde está más enraizada, ha dado el mayor contingente inicial y la máxima bravura a nuestros soldados. Más; estamos convencidos de que la guerra se hubiese perdido para los insurgentes sin el estímulo divino que ha hecho vibrar el alma del pueblo cristiano que se alistó en la guerra o que sostuvo con su aliento, fuera de los frentes, a los que guerreaban» (19). Gambra nos habla de la ofensa a la conciencia católica del país por parte de la Segunda República (20), de la «negación de la unidad última —unidad religiosa— en que se asienta su origen y de hecho toda civilización humana, toda patria, toda familia. La unidad profunda que cimenta su continuidad y hace posible la variedad y la libertad en lo demás» (21).

La clave, el hilo argumental que nos expone Gambra para comprender el porqué final del Alzamiento Nacional se encuentra en el retorno al conocimiento de nuestra historia, labrada en la conciencia religiosa, en una civilización que en toda Europa se entendía, en palabras de Gambra, hasta bien entrada la Edad Moderna, bajo el signo de la Cristiandad (22): una comunidad religiosamente fundada, porque el principio vivificador residía en la misma concepción de Dios, en comprender

(18) I. GOMÁ, Cardenal Primado de España, *op. cit.*, p. 7

(19) *Ibid.*, p. 9.

(20) R. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, *op. cit.*, pp. 136-137.

(21) R. GAMBRA, «¿Qué es el pluralismo?», en *Verbo*, núms. 221-222, enero-febrero, 1984, pp. 25-28, la cita en p. 27.

(22) R. GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», en *Verbo*, núms. 101-102, enero-febrero 1972, pp. 51-59, la cita en p. 51.

que la orientación final de la comunidad política se determinaba por un significado que la trascendía. El proceso histórico en el que se desenvuelve la Cristiandad es el de una fe común y una empresa común, una estructura política que se acomoda a las exigencias que dimanan del espíritu en que se forma (23).

La historia de la Cristiandad es ciertamente también la historia de una realización humana y, por ende, imperfecta, en la que convive la tensión entre el Imperio y el Pontificado, pero más allá de esta tensión nos encontramos también con una realidad que se complementa y que subsiste en Europa hasta las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Y es justamente esta cuestión la que conforma nuestra peculiaridad y nos enfrenta con el signo de la europeización, porque, como nos señala Elías de Tejada (24), la categoría única de la hispanidad había sido el fruto de una reconquista territorial, pero sobre todo espiritual, problema que no se da en Europa y que señala una de las claves para poder comprender el

(23) Rafael Gambra señala que «La antigua Cristiandad no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior originaria. Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él crea restaurar el Imperio Romano, otorga a la cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá *de iure* la Cristiandad como comunidad católico-cristiana, aunque hubiera preexistido *de facto* su génesis en el más remoto medioevo. Una misma fe, una misma lengua (el latín) para la expresión de una misma cultura, empresas comunes (las Cruzadas, la Reconquista) definen a la Cristiandad como *comunidad histórica*». *Ibid.*, pp. 51-52.

En el mismo sentido, Evaristo Palomar señala que «Carlomagno fue un rey con vocación de Emperador, que ciñó la Corona de manos del Pontífice Romano allá por el 800, en lo que se ha venido en llamar la *translatio Imperii* y que daría lugar al sacro Imperio Romano-Carolingio. Como tal Sacro Imperio supuso de hecho una comunidad política, a la que le daba *vida* el hecho de tener una sola Fe; y que en este sentido fue posible por la unidad de creencia que brotaba de la unidad religiosa en la unidad de la Iglesia que informaba realmente el cuerpo social. Desde el plano político, su culmen histórico era el de dotar de instituciones la misma realidad del Imperio, sujeto en última instancia al mismo poder que garantizaba la unidad de fe, el pontificado. No como poder político, sino como autoridad moral, en el más pleno sentido de la expresión». E. PALOMAR, «La paz justa», en el volumen colectivo de la Sección de Filosofía del Derecho de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, *Guerra, Moral y Derecho*, Ed. Actas, Madrid, 1994, pp. 57-70, la cita en p. 61.

(24) Así dice que «cerrando filas combatieron los hispanos contra la Europa en defensa de la Cristiandad que agonizaba, en defensa del sentido cristiano de la vida, en defensa de la estructura jerárquica de los pueblos, en defensa de una ordenación social fundada en libertades concretas». F. ELÍAS DE TEJADA, «Premisas Generales...», *op. cit.*, p. 73.

comportamiento posterior que caracteriza la posición española ante la quiebra de la Cristiandad (25).

La noción de la Cristiandad bajo el lema de «comunidad» a partir de la paz de Wetsfalia se sustituye en Europa por la idea de «coexistencia», con una diversidad religiosa que sirve para encubrir, como la única garantía establecida para la paz, el equilibrio de intereses (26). Y como resultado de la ruptura religiosa nace Europa: Europa viene así a sustituir a la Cristiandad medieval y se prolonga en un proceso laicista y secularizador, de manera que el sello que anuncia el europeísmo o europeización es, en palabras de Gambra, «el ideal de incorporarnos a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad» (27).

El primer acto de la europeización es consiguientemente la quiebra de la Cristiandad en la que España se mantiene fiel a la misma, fiel a Dios y al monarca en cuanto éste se atiene al orden cristiano. Así, pues, la Cristiandad se refugia en España en el momento en que nace Europa, aunque en el ámbito interno de las naciones perviviera algo del anterior fundamento unitario, ahora, sin embargo, desterrado del nuevo cuerpo político, del conjunto de factores que determinarán el triunfo y la hegemonía de las nuevas tendencias. España no lucha entonces por conservar su hegemonía política, sino por el orden de valores en el que cree (28).

El segundo acto del europeísmo es la Revolución Francesa, laicismo en sus consecuencias: «la revolución destruye la unidad religiosa interna de las naciones —y los poderes en cierto grado sacralizado— para sustituir todo ello por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano. A partir de este momento, el fundamento últi-

(25) Desde nuestro punto de vista, «el batallar por el espíritu en que nace España es una cuestión esencial que establece la diferencia, la primera de las diferencias con los europeos». C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, «La antinomia...», *op. cit.*, p. 80.

(26) R. GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», *op. cit.*, p. 52.

(27) *Ibidem.*

(28) Sobre ello dice Elías de Tejada que «la cristiandad muere para nacer Europa cuando ese perfecto organicismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas de parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y Hobbes y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia. Desde 1517 hasta 1648 Europa nace y crece, y a medida que nace y crece Europa, la cristiandad fallece y muere». F. ELÍAS DE TEJADA, «Premisas Generales...», *op. cit.*, p. 69.

mo de las legislaciones y de los poderes no estaba en principio religioso alguno, sino en una *convención* o acuerdo de los hombres: en la llamada Voluntad General» (29). Y este nuevo momento se deja sentir en España, es uno de los elementos que confluirán en el enfrentamiento de 1936, que es entonces el fruto maduro de un proceso histórico en el que el problema es la defensa de la hispanidad y la religiosidad que a ella se vincula.

En España, el signo laicista y secularizador de la Revolución es aplicado de forma incongruente, en la medida en que se ve obligado a pactar con las realidades históricas de origen cristiano y ése «fue el caso de países como el nuestro en los que, aun proclamada la unidad y el origen constitucional del Estado, reconocieron en sus constituciones la tradicional unidad religiosa del país y la confesionalidad del poder, así como el carácter monárquico de éste, otorgando a la monarquía un doble origen: Dios y la Constitución. Lo mismo puede decirse del reconocimiento de foralidades locales por virtud de guerras defensivas del antiguo orden cristiano, que ha mantenido para algunas zonas de España múltiples instituciones jurídicas y políticas del antiguo régimen» (30). La europeización, aun siendo perturbadora en sus causas y en sus fines, la «civilización revolucionaria» no consigue, a pesar de todo, calar en el fondo de la hispanidad y se ve obligada a efectuar algún tipo de concesiones: el concepto revolucionario que se trata de transplantar a nuestra nación a partir de las Cortes de Cádiz es una imposición por parte del cuerpo político, una imposición desde arriba que no tiene en cuenta la tradición ni el fundamento popular que habían dado lugar a la hispanidad. La Ilustración es el movimiento que arrasa a nuestros intelectuales y que pretende algo más importante que un cambio de orientación política en el que hay que entender un factor no desdeñable cual es el cambio de la casa reinante en España (31): la Ilustración, el europeísmo pretende resolver el problema en que España se había convertido destruyendo la raíz de la

(29) R. GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», *op. cit.*, p. 53.

(30) *Ibidem*. Sobre ello, también ID., *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 53.

(31) Sobre ello señala Elías de Tejada que «por la angosta senda de la caballería andante anduvo la Casa de Austria hasta el 1700, de desastre en desastre económico, de heroísmo en heroísmo bélico, de anquilosamiento en anquilosamiento cultural alrededor de monumentales y magníficas verdades. Desde que Carlos V se castellanizó, transformóse de enemigo en fiel intérprete de la hidalguía castellana, y tras él toda la Casa de Austria fue castellana hasta la médula: sobria, austera, fanática, intransigente, grandiosa, genial, hidalga». F. ELÍAS DE TEJADA, *Las Españas*, Editorial Ambos Mundos, Madrid, 1948, p. 296. Y en el mismo sentido Gamba recuerda las declaraciones

fe que era justamente la esencia de la unidad de la que había nacido nuestra Patria, como algo más que una simple configuración territorial.

El problema de la antítesis entre lo hispánico y Europa resuelta en la clave del fundamento religioso, en el hilo argumental que Gambra señala, confluye necesariamente en el momento del Alzamiento Nacional, que no es a la postre sino la continuación de los enfrentamientos de que hace gala todo el siglo XIX, del lento proceso agónico en que se sume la dinastía borbónica a partir de Isabel II, secuela de esa confluencia extraña prevista en la Constitución gaditana que prevé un doble origen para la Monarquía como anteriormente hemos seguido en las palabras de nuestro autor. Se desemboca entonces en la Segunda República, que nace de forma indiscutible con la intención de proseguir la europeización, de llevar la secularización hasta el marco de la persecución, que no tenía por objeto instaurar una situación de orden y de convivencia sino, por el contrario, que surgía con el propósito final de derrotar a la Cristiandad allí donde ésta se había refugiado, de reestructurar el presente deshaciendo el pasado, de destrozar el futuro de aquellos que seguían aún encarnando esa lucha contra corriente, desde ese punto de vista, en que lo hispánico se había convertido. Gambra nos dice que la Segunda República no pudo gobernar, y no pudo hacerlo precisamente por esa secularización a todo trance, por haber comprendido que en la unidad religiosa —al margen de los otros factores que hemos mencionado— era donde residía el germen de una antítesis con la Revolución que era preciso destruir y socavar. A dicha antítesis habrían respondido previamente las guerras interiores del siglo XIX y su eco llega por lo tanto hasta el Alzamiento de 1936 (32).

* * *

Sobre la legitimidad del Alzamiento Nacional se ha discutido sobradamente pero desde la base que viene proporcionada por la legalidad: es decir, se trataría de la rebeldía del bando nacional frente a un régimen que es legal. Dejamos al margen una cuestión subyacente, cual es precisamen-

de Carlos V al abrazar la causa de la Cristiandad frente a Lutero y los príncipes alemanes: «Para defender la Cristiandad he decidido empeñar todos mis reinos, dominios y amigos, mi propio cuerpo, mi sangre, mi alma y mi vida». R. GAMBRA, «Comunidad y coexistencia», *op. cit.*, p. 52.

(32) R. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, *op. cit.*, p. 56.

te la legalidad de un régimen que proviene de unas elecciones municipales en las que el resultado final es la decisión entre Monarquía o República, aparte de si los candidatos republicanos obtienen en realidad tal mayoría y la separación entre lo que acontece en los núcleos urbanos y en el resto de los municipios porque se trata de un tema manido y suficientemente tratado. De lo que se trata ahora, vistos los factores que Rafael Gambra expone magistralmente y siguiendo ese hilo de continuidad histórica que conduce al momento de la guerra, no un momento aislado sino inmerso en la total explicación de España, es de analizar la legitimidad del Alzamiento.

El Alzamiento empieza por ser un movimiento de liberación, un derecho de resistencia que surge de forma unánime en los distintos grupos que confluyen en el mismo. No es un levantamiento militar, como a veces la simplificación vigente hoy en día pretende hacernos creer, ni una lucha entre clases sociales, ni una copia del fascismo italiano. La convicción interna que se presenta de forma unitaria y originaria en el Alzamiento se nutre precisamente del elemento popular, de un signo de identidad que no puede ser interpretado desde el dirigismo de las cabezas más visibles que convergen en quienes se oponen a la Segunda República.

La legitimidad del Alzamiento Nacional tiene que ser analizada desde lo que empieza por ser una manifestación del derecho de resistencia ante la injusticia de un régimen cuya única intención aglutinadora es la de destruir el significado esencial del pueblo español y de lo que éste había sido históricamente.

Si la distinción entre el Derecho y la mera arbitrariedad viene determinada por la Justicia, hay que tener en cuenta hasta qué punto podemos hablar de uno o de otra en el caso de la Segunda República. Según nos dice Santo Tomás, «las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del bien común» y así, «las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés o prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de vio-

lencia que de ley» y «en segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina» (33).

Las leyes de la Segunda República son leyes injustas de las dos maneras. Se oponen al bien humano por cuanto excluyen la finalidad del bien común y buscan el interés, la utilidad del gobernante, se extralimitan en el desempeño del poder y en última instancia el peso de la República recae sobre aquellos que el mismo poder considera virtuales enemigos. En este caso, el germen fraticida que caracteriza la vida de la Segunda República y no sólo los acontecimientos previos al Alzamiento, con ser éstos gravísimos, son una muestra de la carencia de Gobierno. Pero es que además el Gobierno republicano se muestra, a partir del Alzamiento, cautivo en su propio territorio, sometido a los «incontrolados» que protege, a la soviétización, donde ni siquiera hay un autor de la ley, un responsable y los sucesos que se producen en la zona republicana cuando ya ha estallado el Alzamiento, donde aparentemente hay un «Gobierno legal» nos demuestran hasta qué punto la anarquía excluye no ya la consecución del bien común, sino el aseguramiento del bien más elemental, del derecho a la vida. No son pues, leyes, sino violencia de ley. La Segunda República no puede comprenderse como el producto de una tarea conjunta, como el fruto de una comunidad fundada en la sociabilidad natural, sino como el arquetipo schmittiano «amigo-enemigo» llevado hasta sus consecuencias finales.

El laicismo que la caracteriza responde a la intención de un gobernante que no tiene en cuenta el sentir mayoritariamente católico de la población, ni el entroncamiento histórico de la Cristiandad: la República pretende que España deje de ser católica sin cuestionar ni los instrumentos ni los resultados. Estamos ante un gobernante que primeramente se extralimita en su poder, interpretando bajo la óptica de su revancha interna lo que debe ser impuesto a la comunidad y que contempla inmutable las primeras quemaduras de iglesias, para luego participar activamente en tales demostraciones.

Hay factores económicos y sociales que no permiten hablar de una justicia por razón del autor y que ya hemos analizado en el pensamiento de Gambra.

Por lo que hace a la forma de la ley, la República desde el primer instante hace patente que la consecución de las intenciones particulares y partidistas van a imponer una carga sentida de manera desigual: el descontento

(33) S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Parte I-II, q. 96, a.4, i.c.

to social no sólo termina sino que se acrecienta ante la situación económica que conlleva, pero hay otros factores que no se pueden desdeñar. La Segunda República nace con la intención de pasar factura a quienes considera una oposición ante el avance imparable de la Revolución, desde el Ejército hasta la Iglesia pasando por quienes han tenido una responsabilidad durante la Monarquía o la propia figura del monarca, de quien ha preferido abandonar su puesto para no derramar sangre, consiguiendo tan sólo prolongar una situación que estallará de forma cruentísima, pero en la que ciertamente su dinastía quedará a salvo, para recoger a tiempo la cosecha (34).

Pero la última de las injusticias, la que consigue unir las voluntades es la oposición al bien divino, el hostigamiento y el encarnizamiento finales: no era tan sólo la lucha de los «sin Dios», sino de aquellos que trataban de eliminar el nombre de Dios del pensamiento y de la vida de todo un pueblo. Se trataba de esa compenetración con el pasado histórico vivido en clave religiosa que había caracterizado a España y que la República comprendió certeramente como la clave fundamental donde residía el enfrentamiento con el signo bajo el cual ella se presentaba.

Así, pues, en cuanto a las condiciones que determinan la injusticia de la primera de las maneras que nos señala Santo Tomás tendríamos que llegar a la conclusión de la violencia de las leyes creadas en el seno de semejante régimen. El incumplimiento de cualquiera de las condiciones mencionadas supone que la ley no pueda obligar en conciencia al ciudadano, pero sólo cabría el derecho de resistencia si la violencia que supone tal derecho en el seno de la comunidad puede dar lugar a un mal mayor que el que se trata de evitar.

Pero el poder del gobernante tiene no sólo una limitación formal, sino también material: cuando está en desacuerdo con la ley natural. No cabe obligación de la ley positiva cuanto ésta no toma en consideración la doble naturaleza del individuo. Por lo tanto, por oposición a la ley natural y a la ley divina, la ley positiva no puede ser cumplida en ningún caso (35). En este supuesto no es posible ceder el derecho de resistencia que corresponde a la comunidad política y el gobernante cuyas leyes implican la corrupción, la violencia del sentido intrínseco de la ley, es un tirano (36),

(34) Dice el Cardenal Gomá: «... ni ha sido móvil de la guerra la solución de una cuestión dinástica, porque hoy ha quedado relegada a último plano hasta la cuestión misma de la forma de gobierno...» I. GOMÁ, Cardenal Primado de España, *El caso...*, *op. cit.*, p. 7.

(35) S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Parte I-II, q. 96, a.4, ad.2.

(36) Sobre la distinción entre los diferentes tipos de regímenes políticos, S. TOMÁS DE AQUINO, *El régimen político*, Lib. I, cap. II, 9.

en razón de que el fundamento que lo ampara es el ejercicio de la fuerza. De esta forma, dicho poder es lícito derrocarlo por la fuerza.

El derecho de resistencia como un movimiento que termina con la ilegitimidad del régimen al que se opone tiene un asiento fundamental en nuestra doctrina española, en nuestra Escolástica, que lleva hasta sus últimas consecuencias las enseñanzas tomistas (37). La legitimidad del Alzamiento Nacional proviene, en razón de lo anteriormente expuesto, del poder natural de defenderse que corresponde al pueblo (38).

Nos hubiéramos encontrado ante un mero acto de sedición si el poder de la Segunda República hubiera sido legítimo, pero cualquier título de legitimidad —supuesto éste— había sido ya perdido en el desempeño del ejercicio, de manera que el Alzamiento es un acto de defensa, porque el régimen republicano se hallaba no en la posesión pacífica del poder, como ahora tratan de hacernos creer, sino en la utilización abierta de la violencia (39).

Otra serie de cuestiones forman parte del núcleo que fundamenta el derecho de resistencia: si el acto de resistencia es en defensa de la propia vida o si es en defensa del Estado, y tanto en uno como en otro caso nos encontramos con la legitimidad de la actuación que conduce al Alzamiento. Si nos hallamos ante una defensa de la propia vida, cualquier régimen que actúa violentamente y en contra de la vida de sus súbditos no puede argumentar la necesidad de su existencia frente a la vida del individuo. Se produce ante una situación en la cual la vida del individuo, que es un derecho absoluto, se enmarca en un estado de necesidad. Algunos de los sucesos previos al levantamiento del 18 de julio como el asesinato de Calvo Sotelo, por mencionar tan sólo alguno de los más conocidos, quedan bajo la responsabilidad del Gobierno republicano que, en la mejor de las hipótesis, no quiso garantizar la seguridad de quien había sido gravemente amenazado, pero cualquier prurito de legitimidad desaparece a partir de ese trágico verano del 1936, cuando las sacas y los paseos se suceden y ello en la zona presuntamente legal frente a quienes eran motejados de insurrectos y rebeldes.

(37) Ver mi artículo «Derecho de resistencia», en el volumen colectivo ya mencionado, *Guerra, Moral y Derecho*, op. cit., pp. 173-213.

(38) Así dice Francisco Suárez que «si el rey su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó». F. DE SUÁREZ, *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, Libro III, cap. III, 3.

(39) Seguimos a SUÁREZ, *Ibíd.*, Lib. VI, cap. IV, 11.

Y cuando se trata de la defensa del bien común, cuando se trata de defender al Estado, es lícito oponerse, «porque si esto es lícito en defensa de la propia vida, mucho más lo será en defensa del bien común» y ello «porque la ciudad misma o el Estado entonces tiene entre manos una guerra defensiva justa», de forma que «cualquier ciudadano, como miembro del Estado y movido por él expresa o tácitamente, puede en ese conflicto defender al Estado de la manera que pueda» (40).

Estamos ante una legitimación del derecho de resistencia de la comunidad ante el gobernante que procede del mismo Derecho Natural, por el cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza. El gobernante no puede exigir una obediencia a todo trance, una obediencia que atenta contra la propia conservación de la comunidad política, de su tradición histórica, que «no deja lugar alguno a la esperanza» (41) y que, consiguientemente, no conlleva el reconocimiento de su autoridad. La ausencia de reconocimiento determina la guerra en el Estado, guerra que es justa porque en ella se dan las tres condiciones exigidas por la Escolástica, por la doctrina que, no lo olvidemos, se forja en el seno de la Cristiandad que se refugia en España. Estas tres condiciones son la causa justa, la recta intención y la autoridad legítima, porque la autoridad retorna a la propia comunidad.

* * *

Volvamos al análisis que del Alzamiento realiza Gamba para comprender la realidad de una resistencia que ha de ser cruenta, de una guerra que es defensiva, frente a la invasión, y no ofensiva, siguiendo la línea esbozada en la Escolástica, de un sacrificio en el que se sabe que la vida no merece la pena vivirse si no es para quemarla al servicio de una empresa grande, que la vida es sólo un instrumento que nos conduce hacia el fin que nos trasciende. El origen del Alzamiento y de la victoria hay que buscarlo en el argumento de una liberación en la que peligra el propio ser de España, en la que se pone en juego el destino incierto de una nación, formada por pueblos de distinta procedencia y en los cuales el elemento territorial no constituye la auténtica explicación del haz de lo hispánico,

(40) *Ibíd.*, Lib. VI, cap. IV, 6.

(41) J. DE MARIANA, *La dignidad real y la educación del Rey*, Lib. I, cap. VI.

de la conjunción en la lucha por la unidad religiosa como germen del que brotó la unidad política. España nació al amparo de la comunidad cristiana y la España que se levanta en armas, la España por la que luchó Rafael Gambra, por la que murieron tantos con su nombre entre los labios, unidos el sagrado nombre de Dios y de la Patria, fue aquélla que quería seguir siendo el baluarte de la Cristiandad, que eligió la vía de la fe (42) frente a las fuerzas que la amenazaban.

Quisiera terminar estas páginas con un soneto del falangista Ángel María Pascual (43), el *Envío*, que roto de amargura en la victoria no llegó a contemplar la entrega de ésta, pero que son también versos de esperanza, que yo a mí vez le envío al requeté Rafael Gambra:

«A ti fiel camarada que padeces
el cerco del olvido atormentado.
A ti que gimes sin oír al lado
aquella voz segura de otras veces.

(42) A este respecto y sobre la actualidad de la Europa en la que España se ha integrado las siguientes palabras, premonitorias, de Francisco Elías de Tejada: «... El orden previsto para la Europa que nace no tiene nada de común con el orden que existió en la cristiandad. La democracia igualatoria ha sucedido a la ordenación jerarquizada de los valores. No hay reyes responsables por sí mismos, sino reyecillos constitucionales o presidentes de república con las manos atadas. Si alguna vez se llegan a superar las dificultades de los nacionalismos heredados del siglo XIX será para acabar en un parlamento europeo, resumen y compendio de los parlamentos de cada uno de los estados integrados. Todo ello bajo el signo omnipresente de los principios de la declaración francesa de 1789, al amparo de los dos lemas de la Reforma y de la Revolución. Porque lo que contará, en suma, para la unificación de la Europa del futuro, es la economía a secas, un primado de lo económico que implícitamente viene a reconocer la doctrina marxista del primado de la economía, tema respecto al cual son superestructuras subordinadas la fe religiosa, el derecho justo, el orden político, las creaciones del arte o los sistemas de la filosofía. La Europa a que vamos es marxista, porque lo que importa es la economía, siendo indiferente la fe en Dios o la justicia entre los hombres; de ahí que empiece por el Mercado Común, por el mercado del trueque y del negocio». F. ELÍAS DE TEJADA, «La cristiandad medieval y la crisis de sus instituciones», en *Verbo*, n.º 103, marzo, 1972, pp. 243-280, la cita en pp. 245-246.

(43) Se trata de la parte final del poema de Á. MARÍA PASCUAL titulado, *Capital de tercer orden (versos del amor de disgusto)*, escritos hacia 1946, un año antes de su muerte.

Te envío mi dolor. Si desfalleces
al acoso de todos y cansado
ves tu afán como un verso malogrado,
bebamos juntos de las mismas heces.

En tu propio solar quedaste fuera.
Del orbe de tus sueños hacen criba.
Pero, allí donde estés, cree y espera.

El cielo es limpio y en sus bordes liba,
claros vinos del alba, Primavera.
Pon arriba tus ojos. Siempre arriba».

Hay otra versión que apenas difiere, pero reproduzco la que aparece recogida por R. GARCÍA SERRANO, por razones obvias, en *La gran esperanza*, Ed. Planeta, Barcelona, 1983, pp. 222-223. No hace falta decir que el *Envío* es un poema clásico de dolor y de esperanza, aunque yo prefiero verlo bajo este último aspecto.

22. LA PERSONALIDAD JURÍDICA DEL VALLE DE RONCAL.

JAVIER NAGORE YÁRNOZ

Del Consejo de Estudios de Derecho Navarro

*A Rafael Gambra Ciudad,
roncalés, navarro, español ilustre.*

1. *Propósito.*

«Los pueblos tienen que hacerse por sí mismos merecedores y dignos de la libertad política; esta previa educación indispensable se obtiene por un despertamiento del espíritu público bajo influencias religiosas, políticas, sociales y aun artísticas».

Acuden a mi memoria estas palabras del dramaturgo catalán José María Arnau que, si escritas en el pasado siglo, pueden considerarse intemporales o, al menos, aplicables a cuantos pueblos —en el sentido de patrias, chicas o grandes— han conseguido ese carácter, «consistente —decía Carlyle— en todo tiempo, en todo lugar y en toda situación, en venir a la realidad y apoyarse en las cosas y no en la apariencia de las cosas». Pues bien, en esas «cosas» religiosas, políticas, sociales y aun artísticas, se apoya la personalidad jurídica —destacada dentro de la «navarritud»— del Valle de Roncal, patria y solar navarro de los Gambra, a lo largo de siglos, y hoy de Rafael.

En este trabajo en su homenaje quisiera destacar la personalidad jurídica de su Valle, y, en una breve coda final, evocar también el enraizamiento de nuestro amigo, del que derivan al unísono su navarritud y su españolidad, en esta parte del solar navarro y español: Valle de Roncal, que no es solamente una denominación geográfica —puesto que al reco-

rrerlo se da uno cuenta que en nada se parece al concepto gramatical de valle como «*llanura* de tierra entre montes o alturas»—, sino administrativo y jurídico, social y político.

2. *La ley 43 del Fuero Nuevo de Navarra y otras disposiciones forales.*

Como es sabido, el Fuero Nuevo de Navarra o Compilación de su Derecho Privado Foral, fue *reconocido vigente* y promulgado, por Ley 1/1973 de 1.º de marzo; ley personal, una de las cuatro que el Jefe del Estado español, D. Francisco Franco Bahamonde, suscribió en los treinta y nueve años de su magistratura. He subrayado las palabras «reconocido vigente» pues dan a entender que lo que hoy es el Fuero Nuevo, ha sido siempre Fuero de Navarra; es decir, que en la vigencia de las leyes forales se da una continuidad ininterrumpida. Lo que vino a formalizar dicha ley de 1.º de marzo de 1973 es un *convenio progresivo* (con palabras del entonces Ministro de Justicia D. Antonio María de Oriol y Urquijo, gran caballero al que mucho debemos los navarros), entre Navarra, a través de su Diputación Foral, y el Estado español. Así pues, tanto en el fondo (las disposiciones del Fuero Nuevo) como en la forma (procedimiento de convenio formalizado por ley), se siguió el camino que desde antes del Fuero General, con anterioridad al siglo XIII, trazó el pueblo navarro, a través de sus juristas, de sus Cortes y de sus reyes, para conformar su Derecho privativo: pactos, costumbres y leyes.

Desde antiguo, el Valle de Roncal es «un cuerpo solar (o Universidad), compuesto de siete villas o pueblos, de unos cien vecinos (o familias) cada uno, que constituyen su comunidad y que son Ustárroz, Isaba, Urzainqui, Roncal, Garde, Vidángoz y Burgui, antemurales por la parte de Ustárroz e Isaba del reino de Francia y por la de Garde y Burgui, del de Aragón».

A esta institución se le reconoce, hoy también, lo que siempre tuvo: personalidad jurídica propia. Así, la ley 43 mencionada subraya:

«Además de las instituciones cuya personalidad jurídica se halle reconocida por las leyes, la tienen igualmente por antigua costumbre:

1. Los Concejos que integran los diversos Ayuntamientos, Distritos, Valles, Cendeas y Almiradíes de Navarra.

2. El noble Valle y Universidad de Baztán y las Juntas Generales de los Valles de Roncal y Salazar, sin perjuicio de la personalidad jurídica de los Ayuntamientos que las integran.

Estas Corporaciones actuarán siempre conforme a lo establecido en sus últimas ordenanzas homologadas por la Administración foral competente...» (la ley menciona otras instituciones navarras con personalidad jurídica, que no son objeto de este trabajo: Junta de Bárdenas Reales, Patronatos *mere legos*, Cajas Rurales, Hermandades y las Fundaciones privadas).

Las instituciones del párrafo primero de esta ley foral, a las que se reconoce personalidad jurídica, son todas las que, a su vez —y esto no es una simple tautología—, la tengan otorgada o reconocida por las leyes. Es decir, se trata de las instituciones de Derecho Público; de personas jurídicas públicas, en las que lo decisivo, en rigor, es la primordial atención que prestan a un interés público, a un interés general, a un interés social de indudable relevancia pública. En cuanto estas personas jurídicas se hallen enmarcadas en un territorio determinado entran en la categoría de personas jurídico-públicas territoriales, las cuales se hallan determinadas, en *numerus clausus* por lo general, en la legislación respectiva. Así, por ejemplo, respecto al régimen foral navarro en el Reglamento para la Administración municipal regulador de las Mancomunidades de Ayuntamientos, Concejos y Entidades administrativas en Navarra, que tienen plena capacidad jurídica para el cumplimiento de sus fines. Así también, el llamado Amejoramiento del Fuero de 1982 parece establecer *numerus clausus* en cuanto a las instituciones con personalidad pública, en sus artículos 10 a 29, determinando las respectivas competencias del Parlamento Foral y del Gobierno de Navarra; sobre éste, antaño Diputación Foral, la ley 42 la define también como persona jurídica plena y autónoma.

Son las instituciones enumeradas en el párrafo segundo, ya transcrito, de la ley 43 del Fuero Nuevo las que más interesan en el régimen foral, puesto que su personalidad jurídica se halla también reconocida, no ya por una ley, sino por antigua costumbre; y sabido es que la costumbre, incluso contra ley, es después del «paramiento», la principal y primordial fuente del Derecho navarro. Son instituciones que, bajo la designación de entidades locales, enumera la Ley Foral de 6/1986 de 28 de mayo: Ayuntamientos, Distritos, Concejos, Cendeas, Almiradíes y Valles.

Estos «Valles» son una confederación de varios pueblos para la defensa de sus comunes intereses: administración, impuestos y cargas públicas, etc., mediante Juntas municipales presididas por un Alcalde común. En este sentido genérico, el Valle de Roncal es también una unidad administrativa, con bienes y montes comunales, con un solo

Alcalde, y un solo Ayuntamiento para todos los pueblos que lo componen, con iguales pastos y con igual blasón heráldico. Dentro del Valle cada pueblo tiene su Ayuntamiento que rige los intereses particulares del pueblo.

El párrafo segundo de la ley 43 del Fuero Nuevo señala para el Valle y Universidad de Baztán y las Juntas Generales de los Valles de Roncal y Salazar unas notas relativamente comunes, dada la atipicidad de estas Mancomunidades; y luego, al tratar de ellas, destaca, al ordenar que se rijan por sus respectivas ordenanzas, las notas diferenciales.

Las características comunes son las de ser Corporaciones, es decir, personas jurídicas de Derecho Público, o de interés público, formadas por personas jurídicas municipales, por Municipios —aunque en esto el Valle de Baztán tiene características propias—, de los que sus miembros, personas físicas (vecinos), lo son en cuanto existe una vinculación o representación encomendada por los Ayuntamientos —lugares de Baztán—, así como por su encuadramiento en la Mancomunidad; cuyo origen es muy antiguo (*el concilium*), y cuya personalidad, originada en viejas costumbres, está hoy reconocida por las leyes; personalidad distinta, como se dijo, a la de los Municipios integrantes.

Dentro de esas características comunes, las particularidades de la Junta General del Valle de Roncal fueron subrayadas —su determinación era anterior al siglo XV— por una Resolución del Tribunal Administrativo de Navarra de 29 de septiembre de 1975 al declarar que: «La cuestión concreta a las facultades de la Junta General del Valle ha de resolverse necesariamente en el reconocimiento de su personalidad jurídica, distinta e independiente de la que corresponde a los Ayuntamientos que la integran; y ha de recordarse que el Tribunal Supremo, en sentencia de 22 de enero de 1931, así lo reconoció al admitir al Valle como demandante con personalidad jurídica propia».

Se alude en esta Resolución a la naturaleza jurídica de los bienes de la Comunidad del Valle, calificándose de «Bienes comunales Atípicos», en íntimo parentesco con las «Comunidades o Universidades de Tierra», caracterizadas por la presencia de una Entidad Corporativa, con personalidad jurídica propia, distinta de los vecinos y de la pura «Personalidad Municipal» (las mayúsculas son de la resolución citada).

Una tercera nota común —además de ser Corporaciones y tener personalidad jurídica propia— es, también con matizaciones, la de que han de regirse por sus últimas Ordenanzas respectivas («homologadas, en su caso —dice la ley 43— por la Administración Foral competente»).

Las ordenanzas del Valle de Roncal, desde los «*Capítulos de unión y conservación del Valle*», de 9 de octubre de 1554 (Juan Cruz Alli, en su libro *La mancomunidad del Valle de Roncal*, Pamplona, 1989, cita un anterior «*Contrato de unión y régimen de los panificados*», de 15 de junio de 1345, otorgado ya «*por la unibersidad de los siete pueblo de la Bal de Roncal, juntos en Urzainqui segunt lo abian a costumbrado de se plegar en Junta General en cada anno por hordenar e meter en estado las cosas semblantes*», por medio de representantes designados por las Villas), hasta las Ordenanzas sucesivas de 27 de junio de 1543, 12 de abril de 1569, 24 de agosto de 1596, 12 de abril de 1728, 26 de junio de 1750, 3 de noviembre de 1825 y 20 de marzo de 1890, todas ellas, en los respectivos tiempos, constituyeron el sistema normativo singular y propio, como Manifestación de la autonomía del Valle, en las que se designan los fines a cumplir y los medios que pueden utilizarse: es decir, las ordenanzas marcan y definen la personalidad jurídica de la Corporación, con sus órganos, atribuciones y facultades plenas, como corresponde a una persona jurídica.

Unas palabras sobre el concepto de «homologación». No aparecía este término en el Proyecto de Fuero Nuevo que utilizó, en esta ley 43,2, la palabra «aprobación»: «aprobadas —las Ordenanzas— por la Administración Foral competente», decía. El Valle de Roncal presentó una enmienda, en el período en que el Proyecto se hallaba en información pública, con fecha 11 de octubre de 1971. A la enmienda —admirablemente razonada, documentada y redactada por los entonces Asesor jurídico de la Junta del Valle de Roncal, Rafael Aizpún Tuero, y Secretario de la Junta, José Berro, ambos tan unidos por amistad a Rafael Gamba— se adhirió la Junta del Valle de Salazar y el Ayuntamiento y Junta de la Universidad y Valle de Baztán. Las tres Juntas reivindicaban la competencia, plena y exclusiva, de las respectivas corporaciones para modificar sus Ordenanzas respectivas sin necesitarse con posterioridad «aprobación» alguna para su vigencia. Sin embargo, reconocían que el organismo superior en la estructura foral era la Diputación de Navarra; y que a ésta correspondía la misión de concordar, previo examen, la foralidad de las Ordenanzas con las de otras disposiciones legales de ineludible acatamiento.

Para expresar tal facultad superior, la enmienda del Valle de Roncal propuso la palabra «homologación», cuyo significado jurídico viene a ser el de la confirmación por una autoridad superior de ciertos actos jurídicos llevados a cabo por quienes tienen facultad propia para realizarlos.

Es decir hacer a dichos actos más firmes y solemnes. La enmienda se aceptó y la «homologación» pasó al texto de la ley 43.

La «Administración Foral competente» a la que correspondía la homologación de las Ordenanzas era entonces —en 1973— la Diputación Foral y, en algún aspecto presupuestario, también el Consejo Foral Administrativo. Hoy lo es el Gobierno de Navarra y el Parlamento Foral.

La homologación era, pues, un acto de tutela por parte de la Diputación Foral, por cuanto implicaba una confirmación de los actos del ente tutelado como requisito de mayor eficacia. Pero no mermaba, en manera alguna, el valor de las Ordenanzas. En éstas se produce la «retención de su naturaleza antigua», como nota esencial de la tradición jurídica navarra, formulada en la ley 1 del Fuero Nuevo.

La Ley Foral 6/1990, de 2 de julio, de la Administración Local de Navarra (*BON* núm. 84, de 13 de julio 1990), alteró profundamente el sistema tradicional de la organización administrativa de Navarra. Si por una parte se justifica la alteración por las modificaciones en materias de Concejos, Juntas de Oncena y Veintena debidos a aumentos o disminución de habitantes en diversos pueblos o lugares, por otra parte la Ley indicada justifica los cambios «en el orden político derivado de la Constitución Española de 1978, con los presupuestos de autonomía y suficiencia financiera de las entidades locales, recogidos en los artículos 140 y 142 de la Constitución, y la declaración contenida en el artículo 46,3 de la Ley Orgánica de Reintegración y Amejoramiento del Régimen Foral de Navarra sobre autonomía de los Municipios navarros».

Este artículo 46,3 dice que «los Municipios de Navarra gozarán, como mínimo, de la autonomía que, con carácter general, se reconozca a los demás Municipios de la Nación». Declaración baldía que no justifica las alteraciones en el sistema tradicional; y que, además, parece contradictoria con estas otras palabras de la Ley Foral 6/1990: «Por todo ello —dice la Ley— se hace necesario volver a orientaciones más acordes con la tradición histórica y con los principios constitucionales (*sic*) inspiradores de la vida local».

Esos principios, a los que dice volver esta ley, son —según ella— «los de desconcentración, eficacia y coordinación en la gestión de los intereses públicos que las Entidades locales tienen encomendados [...], a los bienes comunales y al control de legalidad y del interés general de los Entes locales de Navarra». Sin embargo, hay aspectos que chocan respecto a lo establecido en las leyes 42 y 43 del Fuero Nuevo. Así, desaparecen las Merindades, los Municipios pasan a ser entidades locales bási-

cas de la «Comunidad Foral de Navarra» (nuevo nombre para Navarra, como si el antiguo Reino necesitara denominaciones reiterativas), aunque se reconoce la condición de Entes locales de Navarra, entre otros, a la Mancomunidad del Valle de Roncal. Para todos estos «Entes» (Distritos, Concejos, Comunidades, etc.), se crea un Registro «para la debida inscripción». La Ley Foral 6/1990 reconoce expresamente la personalidad jurídica de la «Mancomunidad del Valle de Roncal» cuyas «competencias —dice— se ejercerán con plena autonomía conforme al artículo 46,3 del Amejoramiento. Parece, pues, que ya no será necesaria la homologación de las Ordenanzas por el Gobierno de Navarra; y que esta nueva Ley Foral viene a reconocer una mayor autonomía a los Entes Locales de Navarra. Pero de la comparación de los preceptos de esta ley con los antiguos del Reglamento para la Administración Municipal de Navarra —materia que escapa a este trabajo—, se desprende una mayor anteposición de la legislación general del Estado a la privativa de Navarra; lo que sí puede considerarse consecuencia de lo convenido en la Ley Paccionada de 16 de agosto de 1841 —y así se reconocía también en el Reglamento para la Administración municipal de Navarra de 1928—, no parece, en cambio, contribuir a lo que al antiguo Reglamento, declarado obsoleto por la nueva Ley Foral, estimó como su principal objetivo y logro: el de estar inspirado históricamente en la mayor autonomía de los Municipios navarros.

Aunque lo indicado no afecta directamente a la Mancomunidad de Roncal, ni a sus peculiares Ordenanzas, ni a la personalidad jurídica de su Junta General y la de los Ayuntamientos que la integran, según la ley 43,2 del Fuero Nuevo, se hace preciso subrayar cómo la ley Foral 6/1990 no menciona a las Cendeas ni a los Almiradíes, recogidos en el número 1 de la ley 43 F.N., de tanta raigambre histórica en Navarra. Cabe advertir, asimismo, que tanto en la Ley Foral 6/1990, como en otras leyes «forales» no se menciona, o si acaso se alude rarísima vez, a la Diputación Foral, pese a que en el Amejoramiento del Fuero de 1982 (L.O. de 10 de agosto de 1982) se trate siempre de «Gobierno de Navarra o Diputación Foral». También en este punto las leyes «forales» se han adaptado a las leyes generales o comunes; posiblemente por un mimetismo constitucional y centralizador; es decir, escasamente foral.

En todo caso, reconocida no sólo por la Ley (la del Fuero Nuevo) sino por antigua costumbre, la personalidad jurídica del Valle de Roncal implica la capacidad jurídica y de obrar. Así pues, con arreglo a sus Ordenanzas, podrá adquirir, poseer, reivindicar, formular, gravar y enajenar toda

clase de bienes y derechos, celebrar contratos y obligaciones, ejercitar acciones e interponer recursos. Las características especiales del patrimonio del Valle, denominado «dominio concellar», son objeto de una ley especial: la ley 391 del Fuero Nuevo.

No se va a entrar en su estudio, que desbordaría los límites recomendados, aunque se pueden resumir las características especiales del «dominio concellar», en cuanto afectantes a la personalidad jurídica de la Mancomunidad del Valle.

La denominación «dominio concellar», recogida del Derecho histórico, no altera la naturaleza comunal de los bienes ni varía el régimen de éstos. El fin del patrimonio o «dominio concellar» es el de atender a las necesidades directas o indirectas del valle o de sus vecinos, e implica que la Junta General tenga plenas facultades y atribuciones en cuanto a la administración y disposición de los bienes de ese patrimonio y que éste —requisito esencial— sea indivisible. Respecto a la titularidad de los bienes de «dominio concellar», a la de los bienes integrantes del patrimonio de las villas integrantes de la Mancomunidad del Valle de Roncal (afecto también al cumplimiento de su objetivo al servicio de los aprovechamientos vecinales, aprovechamientos con nombres tradicionales y tan curiosos como los de *vedados boyerales, saisas y conseras, panificados y casalencos, reservas y derales y demás comunes*), así como a la titularidad del patrimonio privado de los vecinos (*casas, huertos, corrales y heredades en panificados*) y los derechos a roturaciones comunales; en cuanto al registro de los bienes en el «Libro de Abolengo»; en lo referente a la prueba de la adquisición y de los derechos de retracto en favor de la Junta del Valle en los casos de enajenación de bienes de procedencia comunal; y, en fin, en los variados supuestos que regulan las leyes 351, párrafo 2, 391 y 346 del Fuero Nuevo, ha de hacerse remisión a ellos ya que su estudio alargaría muchísimo este trabajo. En todo caso, ha de subrayarse que reafirman, con singulares características, la personalidad jurídica de la Junta General y la de los Ayuntamientos de las Villas que integran el Valle de Roncal.

3. *Coda.*

«Profesión y amor son las dos manifestaciones reveladoras de la personalidad», escribió Xenius en *Grandeza y servidumbre de la inteligencia*.

La profesión de Rafael —filósofo, historiador, Maestro en múltiples saberes y en Tradicionalismo— no es la de jurista. Sin embargo, para justificar

ante sus ojos este trabajo, me parece que bastará con trasladar esta cita del *Diccionario inaugural de la Universidad de Zaragoza* (1880) de Casajús: «Al choque de los nuevos principios detiénese en su marcha el derecho nacional, viva y fiel expresión del espíritu de cada pueblo... Entonces se ve surgir por todas partes leyes y códigos que no responden al estado social ni a las costumbres de los pueblos y son contrarios a sus costumbres y a sus aspiraciones. Entonces se desfiguran y oscurecen sencillas prácticas con los vanos y rebuscados adornos de ajenas leyes».

Dios haga, Rafael, que tu Roncal, nuestra Navarra y nuestra España, no oscurezcan ni desfiguren costumbres y leyes que forjaron, durante muchos siglos, su recia personalidad; esa que define al Roncal dentro de Navarra, y a Navarra dentro de España; lo que se puede denominar «roncalidad» en el primer caso, y, en el segundo, «navarridad».

En cuanto a la otra manifestación reveladora de esa personalidad, el amor, todos tus amigos conocemos tu apasionamiento roncalés: a sus montañas —las más altas del Pirineo navarro—; a sus focos, pasos y collados; a todo el incomparable paisaje del orgulloso y áspero Roncal, «miembro del cuerpo del Reino de Navarra», según una de sus ejecutorias; a su historia, de libertad y privilegios, de su nobleza —todos sois nobles (*«ingenunos, infanzones y fijosdalgo, que siempre han gozado y gozan de las libertades, honores y preeminencias que los dichos infanzones y fijosdalgo gozan»*)—, con derecho a usar como propio el escudo del Valle (un puente y sobre él la cabeza sangrante de un rey moro); esa nobleza que obliga, y que llevó a los roncaleses a estar siempre presentes en las empresas comunes en defensa de la fe o de la Corona, de España en suma, desde el 785 a 1936, fechas de Cruzada; amor también a sus usos y costumbres: religiosas (¡Vírgenes emigrantes del Castillo y de Zuberoa!), comunales (una misma Casa, un mismo suelo, unos mismos privilegios, unas mismas libertades) y jurídicas (esas ordenanzas fundamento de todo ello). Ese amor apasionado te llevó a lo largo de tu vida a dar a conocer, en tus libros, en tus conferencias, en tu enseñanza académica, las bellezas y el carácter del Roncal que en palabras tuyas: «Goza de una independencia dentro del mismo Fuero de Navarra, que le hace el Valle pirenaico más autónomo después del de Andorra. Esta autonomía, que ha corrido siempre paralela a su espíritu público y a su voluntariedad en defensa de la patria común; que hace de este Valle el mejor ejemplo vivo de lo que serían en el Siglo de Oro los pueblos españoles, tan reciamente diferentes entre sí, tan celosos de su propio fuero, pero tan unidos en la misma fe y bajo la misma corona».

Pues bien, esa profesión y ese amor manifiestan también la propia personalidad de Rafael, esa personalidad que se trasluce en su enérgica defensa —«ser es defenderse» decía Maeztu— de la Tradición. Pocas personas mejor que él han comprendido, y han dado a comprender a muchas otras, la verdad de este pensamiento de Vigón: «Si bien las resistencias de los tiempos nuevos obligan a una renovación espiritual muy honda, el gesto de cortar las amarras con el pasado es grotesco a fuerza de ser incomprensible». Aunque sepa también Rafael la verdad de la sentencia latina: *Non revocare potes, qui periere dies* (el día que pasó ya no lo puedes hacer volver).

23. PRÓLOGO A *LA PRIMERA GUERRA CIVIL DE ESPAÑA.*

JOSÉ MARÍA PEMÁN (†)

He aquí un libro que concede más de lo que ofrece: o, por lo menos, más de lo que hubiera bastado para responder a su estricto tema y ser en cualquier caso un ensayo interesantísimo de aclaración histórica de uno de los más esquivados y deformados episodios españoles de la época moderna. Bastaría al mérito del libro y a la fama de su autor que estas páginas fueran, como lo son muy cumplidamente, la demostración palmaria de que en el período que va desde la sublevación de Riego y la reinstauración de las Constituciones de Cádiz, hasta la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis, España no vivió en pacífico acatamiento del recompuesto sistema liberal, ni siquiera en inquietud de intentos o revueltas, sino en una verdadera «guerra civil» que, sobre todo por tierras de Cataluña y de Navarra, anticipaba las venideras guerras carlistas y, en cierto amplio sentido, nuestra guerra civil de 1936, así como continuaba la enjundia más honda de la guerra de la Independencia y de las guerras religiosas del siglo XVI y XVII. Esta nueva visión de aquel momento histórico aparece en este libro con una diafanidad novísima al disiparse las brumas de intencionada parcialidad con que trató de eludir estas realidades la historia oficialista liberal de nuestro siglo pasado, interesada en que no se percibiera esa continuidad histórica de nuestras guerras que tanto aclara el sentido y definición de España y la realidad providencial de su quehacer histórico. Era conveniente reducir a inquietud

de motín o anecdotario de conspiraciones cuarteleras ese período histórico, para que así, continuando la reducción de la escala y volumen, la entrada de los Hijos de San Luis pudiera ser interpretada como injustificada intervención extranjera y las guerras carlistas como fanáticas rebeldías de grupos contra la mansa instauración general de España en la vida constitucional y progresiva.

Al revelar estas páginas de modo contundente que no fue así, no sólo se aclara científica y objetivamente una verdad histórica, sino que, dentro del mismo sentido y expresividad que las últimas corrientes vitalistas y existenciales han dado a la Historia, esa verdad adquiere insospechadas anchuras de revelación interesantísima para conocer el auténtico «hombre español» y correlativamente la verdadera España, sobre él formada y sobre él sostenida. La Historia se ha acercado cada vez más a la Filosofía, al reintegrarse la atención del pensador hacia la «vida» como valor fundamental, y entenderse que la vida es algo que en la Historia se realiza. En ese sentido, todo lo que pierden en quebradiza dureza los abstractos conceptos del Ser o del Hombre, lo gana en densidad expresiva «cada hombre». Así el hombre español es un ser que se ha perfilado y definido claramente al realizarse en la Historia. En el Siglo de Oro se define a sí mismo como defensor de una dogmática católica que informa toda su vida social y es defendida por él a sangre y fuego por el mundo. Todavía en la guerra de Sucesión, a principios del XVIII, es la definición católica la que da a la guerra sentido definitivo; pues es el carácter herético de los ingleses aliados del Archiduque el máximo valor polémico que se esgrime en la contienda, que se vence a favor del pariente del Rey Cristianísimo, Felipe V, cuando éste, entendiendo del todo al pueblo que pretende, da aquellas proclamas de enjundioso estilo militante de Cruzada y Lucha religiosa. Más tarde, cuando la revolución religiosa que España combatió en el siglo XVI y el XVII, decanta en consecuencias políticas, España rechaza el nuevo esquema constitucional, derivado de principios naturalistas, en la guerra del Rosellón, primero, en 1793; luego en la guerra de la Independencia, estremecida de inspiraciones teológico-políticas; luego, en la guerra realista o de la Constitución que se historía en este libro y, finalmente, en las guerras carlistas. De estas guerras acaso ninguna tan expresivamente ideológica como ésta que se aclara en estas páginas y que seguramente por eso ha querido ser esquivada como ninguna otra por la interpretación liberal de la Historia. En el período entre Riego y Angulema, no hay motivo bélico de invasión extranjera, como antes en la Independencia; ni de pleito dinástico, como después en el Carlismo. Y, sin embargo, la guerra existe, no cesa un solo día. Los españoles pelean

entre sí su secular pleito religioso, ya convertido en político e introducido en nuestra Patria. El mismo pleito que decantará luego en consecuencias sociales y dará lugar, a vida o muerte, a la guerra civil de 1936.

Con este enfoque histórico, absolutamente científico, las cosas se agrandan de medida, y las anécdotas de rebeldías y militaradas a que era tan aficionada la historia liberal, quedan superadas por un profundo esquema en el que vemos vivir a España, con tremenda lógica, un permanente destino providencial. Si se quiere llamar a estas realidades profundísimas, hoy y ayer, «guerra civil», llámense así, con la conciencia de que ese fenómeno histórico es el modo constante que los pueblos todos tienen de constituirse y de rechazar biológicamente los anti-cuerpos que impiden su salud. Con una guerra de Norte contra Sur, constituyen los Estados Unidos su vida actual; sobre tres guerras civiles —Albigenses, Fronda y Ligamentó Francia su sentido unitario; de una guerra civil —guerra de barones y de rosas— saca Inglaterra su permanente constitución monárquica. Los españoles han hecho algo más que pelearse secularmente entre sí por vidriosa y natural inquietud. Han defendido constante y luminosamente un sentido religioso del mundo y han rechazado los sucesivos esquemas políticos y sociales que se derivaban de principios contrarios. La prueba es que Roma, verbo de la Verdad para nuestra misión católica de la vida, ha venido subrayando siempre, con su luz, las geniales anticipaciones de esta lógica de hierro que ha regido a España. Trento le dio toda la razón a nuestras concepciones íntegras, superadoras de todas las acomodaciones erasmianas o renacentistas. El Syllabus le dio la razón a nuestras guerras anti-liberales del XIX. La reciente condenación pontificia del Comunismo le dio la razón a nuestra rebeldía de 1936.

Y detrás de Roma es el mundo todo el que nos da inconsciente razón, constituida a veces por tremendas pruebas *ad absurdum*. Frente a la revolución materialista amenazante, el mundo no dispone más que de unas ideas confusas y un vocabulario evasivo e intercambiable, en el que nadie coloca una convicción honda ni una veneración trascendente. Se intentó, hasta hace varios años, construir el mundo sobre un esquema racional y positivista: desde los principios de Robespierre para los pueblos, hasta los puntos de Wilson para la humanidad, todos fueron esquemas matemáticos y frialdades lógicas para organizar la vida. Pero la vida ha rebosado de esos vasos. Y ahora no son los ortodoxos y reaccionarios los que han apuñalado la razón: son ellos, los ateos y naturistas, que se han encontrado con una palmaria y trágica realidad existencial que desborda todos sus esquemas constitucionales.

Que en este momento, España, poseedora de un ideario teológico-político y social, no creado por mero capricho doctrinal, sino nacido mansamente de esa realidad viva y caliente que ahora tanto se busca y que nunca es tan caliente ni tan viva como cuando está transida de fe, no deserte de su puesto y de su destino providencial. Que no desfigure un tesoro defendido con tantas guerras y desgarramientos interiores, certificado y reafirmado por tantas ratificaciones romanas. Es un tesoro secular, pero está, en gran parte, inédito en su última eficacia y realización.

Todo esto y mucho más se desprende de este libro que aparenta historiar escueta y científicamente unos cuantos años de nuestro siglo XIX. Porque en él se ve que los realistas de Navarra y Cataluña, continuando a los tercios, a los conquistadores y a los guerrilleros de la independencia, y antecediendo a los partidos del Carlismo y de la Gran Cruzada, peleaban por mantener intacta, limpia y prevenida una idea que el mundo va a necesitar: que está necesitando ya con urgencias de vida y salvación.

24. PRÓLOGO A *ESO QUE LLAMAN ESTADO.*

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA (†)

Con la certera intuición con que los carlistas suelen ser hombres concretos, Rafael Gambra resume en su vida y en su obra la plenitud histórica del Valle de Roncal, su patria de origen. Es raíz que hiende piedras, piedras aristadas en geografía de gigantes. Sus reacciones políticas, sus actitudes intelectuales, parecen traducir en la vida y en los libros aquella dimensión de su Navarra, siempre segura de sí misma en la continuidad de una historia *felizmente ininterrumpida*.

Por eso la palabra de Rafael Gambra es palabra de Tradición, en identidad que seduce a quien le conozca en su persona o a quien le lea en sus escritos. Si Navarra pudiera ser reducida a un hombre de letras, quizá nadie como él encarnaría la manera histórica de los suyos. Pocas veces se habrá dado una tan cordial fusión entre el espíritu tradicional de unas gentes y las páginas impresas de un libro.

De ahí también la firmeza intelectual, que es otro de los caracteres de Rafael Gambra. Yo le conocí hace ya muchos años, al filo de la postguerra, cuando de la mano benemérita y paternal de don Máximo Palomar del Val nos reuníamos en comunión de fe carlista en la «Academia Mella», hito de tantas ilusiones y cuna de tantas realidades. Era un muchacho en agraz, estudiante entonces, alférez todavía, que acababa de serlo de requetés en la guerra recién terminada. Era ya lector de muchos libros y conocedor de muchas cosas; pero, sobre todo, delataba para

entonces, al vuelo de cualquier frase rasgada, esa certidumbre de los hombres que aciertan a manejar la cultura circundante al servicio de la verdad que les empapa el corazón.

La marcha de su vida, bien acompañada de lecturas, corrobora en madurez lo que entonces era evidentísima promesa. Sus estudios históricos y filosóficos han arrojado mucha luz para mostrar que el carlismo, lejos de mezquina disputa dinástica, se remonta desde sus comienzos a entera concepción del mundo, derivada de la idea de la Cristiandad que la Europa convivente y laica quiso deshacer. Sus análisis de la monarquía tradicional han servido para aquilatar el sentido social con que el tradicionalismo hispánico reconstruiría las sociedades vivas, aquellas que asesinaron de consuno liberales y totalitarios.

Une Rafael Gambra a tales dotes y a tantos logros profunda atención por las palpitaciones de la extraña cultura europea. Sigue al día la crisis de la Europa en quiebra, y sabe clavar en las hendiduras del terreno resquebrajado los puñales de la verdad tradicional y eterna.

El presente libro es secuela de esa actitud de observador de Europa, visto desde las atalayas del pensamiento tradicional hispánico. La unidad de los distintos temas viene sólida precisamente desde la unidad de los puntos de mira del autor. Las páginas que siguen son la crítica serena con que un hombre de las Españas sigue el giro del pensamiento europeo, oteando sus quiebras y sacando consecuencias en función de los valores de nuestra tradición.

Las tres partes del libro ayúntanse así en granítica trabazón lógica. En «Las Ideas y los Hechos» busca las raíces de la crisis política contemporánea, ahondando en los motivos filosóficos que la presiden. Mérito suyo fue ver, entre los primeros en verlo, cómo el totalitarismo nacionalista de hitlerismos y fascismos era producto de la crisis signada por el existencialismo ambiente, así como mostrar se daba las manos con el marxismo, pese a provenir éste de los postulados mismos de donde nació el racionalismo democrático. Los dos constantes errores básicos en que el hombre sin cesar cae, el irracionalismo desesperado y el racionalismo desesperante, advienen a idénticas conclusiones, presentadas por Rafael Gambra con el vigor de un pensamiento verdaderamente magistral.

La segunda parte, consagrada a señalar la dinámica del poder desenfadado, que constituye una de las enfermedades del siglo, es rosario de verdades políticas entrañablemente nuestras, vistas al socaire de las fracturas del orgulloso espíritu europeo. No tienen desperdicio las observaciones tocante a los errores positivistas de ese Charles Maurras, tan caro

a determinados círculos hoy entre nosotros casi omnipotentes; ni las indagaciones sobre el paralelo de la ética actual con las mudanzas sociales, ni las que señalan la raíz de ese desbordamiento del poder estatal en la crisis de costumbres y de estabilidad en la sociedad moderna, ni el repudio del nacionalismo de hoy frente al verdadero patriotismo, ni el aquilataamiento de qué sea el federalismo tradicional en contraste con los varios federalismos que dan en otro de los sarampiones del momento.

Colofón sagaz, la tercera parte trae a nuestro mundo presente lo que fue construido antes. Son sin precio los juicios sobre el nuevo liberalismo, que nos quiere seguir europeizando al estilo de Ortega, o acerca de las dos Españas con que un grupo de liberales de hoy sueñan con cloriformizar a las Españas tradicionales. Estos dos últimos estudios están sin duda destinados a entrar entre los mejores planteamientos actuales de una política cultural tradicionalista.

Causas muchas hay, pues, para que yo me sienta ufano de que Rafael Gambra quisiera vinieran unas frases mías a abrir este libro verdaderamente oportuno, certera expresión del carlismo en el pensamiento contemporáneo. Diré más: del carlismo áspero y seguro, bronco y profundo, que ha sido la forma incomparable que la tradición de España asumió entre las breñas augustas de Navarra. Un localismo que no impide el estudio ni el saber, sino que dan al estudio y al saber ese estilo denso e inconfundible que resplandece en la obra de Rafael Gambra.

Este libro parece escrito desde su casa solariega de Roncal por el hidalgo que perpetúa un solar con méritos de sabiduría. Rafael Gambra nos muestra así, y ante todo, cómo los carlistas podemos acercarnos a las polémicas literarias o filosóficas utilizando el tesoro de nuestra continuidad política. Al lado de las lecciones concretas de este libro entre tantas y tantas cuestiones importantes, es ésa la gran lección que nos da siempre su autor a todos cuantos nos honramos con haber sido, lo mismo que él, inmovibles en medio de tantas mudanzas como estamos presenciando en ese grupo de intelectuales que son hoy liberales por la misma razón por la que eran hitlerianos pocos años atrás: por el prurito de no ser, a secas, españoles.

25. PRÓLOGO A *EL SILENCIO DE DIOS.*

GUSTAVE THIBON

Este libro es un testimonio. No «al sol que más calienta», sino a los astros que fueron ayer estrellas fijas de nuestro destino y que están hoy desapareciendo de nuestro horizonte. Un testimonio en favor del hombre eterno contra los ídolos que ha segregado nuestra locura y que devorarán nuestra propia sustancia. Un grito de alarma profético frente al inmenso suicidio colectivo que nos amenaza y que se reviste eufóricamente de los bellos nombres de progreso, de sentido de la historia, de liberación, de democracia —cuando no de ecumenismo o de *aggiornamento*—.

Por ello, este libro posee todas las virtudes de la novedad. En un siglo en que reina el conformismo del absurdo y del desorden, en que el ídolo de la revolución permanente se ha convertido en centro de atracción para los rebaños de esclavos teledirigidos, nada hay más nuevo ni más insólito que predicar el retorno a las fuentes y defender la naturaleza y la tradición. «Nunca como hoy el genio de una época se ha aplicado a la destrucción minuciosa de su propia “ciudad humana” —de sus valores y de su sentido— hasta el extremo paradójico de que el conformismo ambiental se expresa hoy por la actitud revolucionaria, y que la posición insostenible, heroica, ha llegado a ser la conservación y la fidelidad». Han llegado ya los tiempos anunciados por Nietzsche en los que «hacerse abogado de la norma se convierte en la forma suprema de grandeza».

La *Ciudad de los hombres* que defiende Rafael Gambra estaba hecha de un conjunto de lazos vivos y vividos que, a través de los diferentes niveles de la creación, mantenían al hombre unido a su origen y le orientaban hacia su fin. La casa, la patria, el templo le protegían contra el aislamiento en el espacio; las costumbres, los ritos, las tradiciones, al hacer gravitar las horas en torno a un eje inmóvil, le elevaban por encima del poder destructor del tiempo.

Hoy estamos presenciando la agonía de esta Ciudad de los hombres. El liberalismo, al aislar a los individuos, y el estatismo al reagruparlos en vastos conjuntos artificiales y anónimos, han transformado a la sociedad en un inmenso desierto cuyas ciegas arenas son arrebatadas en los torbellinos del viento de la historia. Y el hombre, víctima de este fenómeno de erosión, no tiene ya morada en el espacio (se ve, a la vez, en prisión y en destierro), ni punto de referencia en un tiempo por el que corre cada vez más de prisa sin saber adónde va.

Las Ciudades de antaño, al enlazar al hombre con las realidades visibles e invisibles, le ayudaban a elevarse sobre sí mismo. Hoy día, el ideal que se le propone no es vertical, sino horizontal: está en la carrera misma, en la «huida hacia adelante», y no en el crecimiento espiritual. En lugar de intentar reproducir un arquetipo eterno, hay que dejarse arrastrar por un movimiento perpetuo y siempre acelerado. Psicólogos y sociólogos «al día» nos hablan sin cesar de la «mutación radical exigida por los progresos de la técnica y de la socialización». En este punto, los luminosos análisis de Rafael Gambra sobre la aceleración de la historia coinciden con los recientes juicios de una joven filósofo francesa, Françoise Chauvin: «Los hombres han deseado siempre cambiar; pero en otro tiempo deseaban ese cambio para acercarse a aquello que no cambia, al paso que hoy quieren cambiar para adaptarse a lo que de continuo cambia... Ya no se trata de ganar altura, sino de llevar la delantera; no de superarse, sino de no dejarse adelantar.» El hombre se encuentra así reducido al más pobre de sus atributos, al más próximo a la nada: el cambio indeterminado, sin principio y sin objeto...

Que este tipo humano así fabricado en el laboratorio del progreso y de la democracia abstracta goce de un nivel material incomparablemente superior al de sus antepasados; que pueda esperar, en un porvenir más o menos próximo, verse libre de la miseria, de la enfermedad y de la guerra, poco importa; habrá perdido esos dos bienes esenciales para él e irremplazables que son el arraigo y la continuidad; y, con ellos, la posibilidad misma de ejercer las más altas virtudes del hombre: el amor y la

fidelidad. «¿Cómo amar lo abstracto que no tiene forma o figura humana ni divina? ¿Cómo ser fiel a un flujo permanente?». Aún peor, ni siquiera se acordará del bien perdido: «pierde lo esencial sin darse cuenta de que lo ha perdido». Asegurado contra todos los riesgos, quedará al mismo tiempo insensibilizado a todas las promesas. Acuden a la mente los versos de Machado: «soledad de barco, sin naufragio y sin estrella...».

Las páginas más emocionantes y más dolorosas de este libro son aquellas en que el autor analiza los efectos de este proceso de desintegración en el seno de la Iglesia Católica. El progresismo católico corta los puentes (Simone Weil diría los *metaxu*) entre el hombre y Dios, la tierra y el cielo. Una religión que disuelve lo eterno en la historia y que rechaza, como adherencia de un pasado para siempre concluso, prácticas y ritos que son el punto de inserción de lo infinito en el espacio y de lo eterno en el tiempo —tal religión no será más que un vago humanitarismo, sin forma y sin contenido. En ella, la prostitución a los ídolos del siglo se reviste del vocablo halagüeño de «apertura al mundo»; la mescolanza y la confusión se presentan como un progreso hacia la unidad; la deserción se disfraza de «superación». ¿Cómo no evocar las líneas proféticas de Dostoiewsky?: «cuando los pueblos comienzan a tener dioses comunes es signo de muerte para esos pueblos y para sus dioses... Cuanto más fuerte es un pueblo, más difiere su Dios de los otros dioses... Cuando muchos pueblos ponen en común sus nociones del bien y del mal, es entonces cuando la distinción entre el bien y el mal desaparece...».

Las antiguas formas de la sociedad, al impregnar de sagrado casi todas las manifestaciones de la vida temporal, hacían el tiempo permeable a lo eterno y a Dios presente en la historia. Pero esta alianza de lo social y lo divino se desmorona en cuanto el hombre no reconoce otro dios que él mismo, ni otra patria que el mundo temporal transformado y desfigurado por sus manos. Y se acerca a grandes pasos la hora en que la idolatría del porvenir le ocultará la eternidad.

Ésta será, sin duda, para los últimos fieles, la suprema prueba de la fe. La pureza, el heroísmo de esa fe se medirán por la resistencia del «pneuma» divino, interior y libre (*spiritus flat ubi vult*) al viento servil de la historia. Ante el silencio de Dios, los creyentes de mañana tendrán quizá que elegir entre la realidad invisible de una eternidad en apariencia sin porvenir y el espejismo brillante de un porvenir sin eternidad.

Bérulle definía al hombre como «una nada capaz de Dios». Pero he aquí que ese hombre se transforma cada vez más en un falso dios, incapaz del Dios verdadero. ¿Llegaremos hasta el término de esta subversión

y habrá que desesperar de la Ciudad de los hombres? Rafael Gamba se complace en repetir las palabras demasiado lúcidas de Taine: «ningún hombre sensato puede ya esperar». Pero no olvidemos (cito de nuevo a François Chauvin) que «la lucidez es la peor de las cegueras si no se ve nada más allá de aquello que se ve». El cristiano, a imitación del apóstol San Pablo, está obligado a esperar contra toda esperanza (*contra spem in spe*), porque Cristo ha vencido al mundo y esta victoria abarca la totalidad del tiempo y del espacio. Y, por inciertas que sean las probabilidades de éxito, nuestra misión aquí abajo consiste en restaurar pacientemente, en nosotros y en torno nuestro, las condiciones para una restauración de la Ciudad de los hombres; es decir, en preparar un porvenir a la eternidad.

Con este llamamiento se acaba este bello libro. Nuestro deseo más ferviente es que sea escuchado, en el secreto de las almas, como un eco del silencio de Dios.

BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL DE RAFAEL GAMBRA

- La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual*, Instituto «Balmes» de Sociología del CSIC, Madrid, 1946, 248 pp.
- La primera guerra civil de España. (Historia y meditación de una lucha olvidada)*, Escélicer, Madrid, 1950, 204 pp.
- 2.^a ed., Escélicer, Madrid, 1972.
- Los tres lemas de la sociedad futura*, Madrid, 1953, 38 pp. (Colec. «O crece, o muere»).
- Vázquez Mella. Selección y prólogo de....* Publicaciones españolas, Madrid, 1953, 242 pp.
- 2.^a ed., Dictio, Buenos Aires, 1980.
- La monarquía social y representativa*, Rialp, Madrid, 1955, 252 pp. (Bibl. del Pensamiento Actual).
- 2.^a ed., Sala Editorial, Madrid, 1973.
- La moral existencialista*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1955, 50 pp.
- Eso que llaman Estado*, Ediciones Montejuorra, Madrid, 1958, 236 pp.
- Historia sencilla de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1961, 316 pp.
- 5.^a ed. portuguesa, Tavares, Oporto, 1974.
- 22.^a ed., Rialp, Madrid, 1997.
- Curso elemental de Filosofía*, Anaya, Madrid, 1962, 320 pp.
- 5.^a ed. portuguesa, Tavares, Oporto, 1972.
- 18.^a ed., Anaya, Salamanca, 1969, 318 pp.
- La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Editorial Católica, Sevilla, 1965, 154 pp.
- Historia de la filosofía y de las ciencias* (en colaboración), Euroamérica, Madrid, 1967, 392 pp.
- El silencio de Dios. Prólogo de Gustave Thibon*, Prensa Española, Madrid, 1968, 200 pp.
- 3.^a ed., Huemul, Buenos Aires, 1983.
- 4.^a ed., Criterio Libros, Madrid, 1998.
- Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, 324 pp.
- El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983, 248 pp.
- La cristianización de América*, Colecciones Mapfre 1992, Madrid, 218 pp.
- Los orígenes de la guerra de la Independencia en Navarra*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1964, 36 pp.
- El valle de Roncal*, Diputación de Navarra, Navarra, 1968, 30 pp. (Temas de cultura popular).
- 4.^a ed., Publicaciones españolas, Madrid, 1973, 72 pp.
- Las vírgenes emigrantes del valle de Roncal*, Diputación, Pamplona, 1972, 34 pp.
- «El acercamiento a la persona», *Arbor*, 2, (1944), pp. 215-226.
- «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor*, 9 (1945), pp. 545-573.
- «Persona y sociedad», *Rev. intern. Sociol.*, 8 (1944), pp. 4-14.
- «El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual», *Rev. Filos.*, 15 (1945), pp. 561-584.
- «El materialismo histórico como teoría sociológica», *Rev. intern. Sociol.*, 11 (1945), pp. 129-176.
- «La estructura gnoseológica de la Sociología», *Rev. intern. Sociol.*, 15 (1946), pp. 43-70.
- «Marx, Hegel y la filosofía de nuestro tiempo», *Rev. Filos.*, 19 (1946), pp. 633-644.
- «El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea», *Rev. intern. Sociol.*, 18 (1947), pp. 357-372.
- «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *Arbor*, 48 (1949), pp. 395-407.
- «Valor y sentido actuales de la sociología», *Rev. intern. Sociol.*, 28 (1949), pp. 47-58. También en «Congreso Internacional de Filosofía. Centenario de Suárez y Balmes», *Actas*, volumen III, Madrid, 1949, pp. 159-169.
- «La filosofía religiosa del estado y el derecho», *Rev. Filos.*, 30 (1949), pp. 433-457.
- «El valor de lo típico local en la formación del maestro», *Rev. esp. Pedag.*, 28 (1949), pp. 51-70.
- «Patriotismo y nacionalismo», *Cristiandad* (Barcelona), 160 (1950).
- «Vázquez de Mella desde nuestra actualidad española», *Arbor*, 66 (1951), pp. 457-470.

- «Los ideales del mañana», *Ateneo*, 16 (1952).
- «Las Universidades y la "intimidad institucional"», *Ateneo*, 21 (1952).
- «Las implicaciones sociales de la persona», *Rev. intern. Sociol.*, 38 (1952), pp. 301-313.
- «Posibilidades éticas en el existencialismo», *Rev. Filos.*, 42 (1952), pp. 401-442.
- «El sentido profundo de la cuestión social en Balmes», *Reconquista* (Sao Paulo), 1 (1952), pp. 30-44.
- «Los dos federalismos», *Cristiandad* (Barcelona), 192 (1952).
- «El doble significado de lo social», *Arbor*, 91 (1953), pp. 325-346.
- «¿Qué es liberalismo?», *Ateneo*, 26 (1953).
- «La crisis filosófica de García Morente», *Ateneo*, 32 (1953), p. 15.
- «Institutos y colegio», *Ateneo*, 33 (1953).
- «Releyendo el "Prólogo" de Menéndez Pidal», *Ateneo*, 35 (1953).
- «Ortega y la filosofía», *Ateneo*, 47 (1953).
- «Las oposiciones y el espíritu de cuerpo», *Ateneo*, 57 (1953), p. 20 y ss.
- «El ensayo, símbolo de la burguesía», *Ateneo*, 76 (1954).
- «La última posición de Camus», *Arbor*, 98 (1954), pp. 224-232.
- «El mal social», *Rev. intern. Sociol.*, 46 (1954), pp. 219-228.
- «La idea de comunidad en José de Maistre», *Rev. intern. Sociol.*, 49 (1955), pp. 57-85.
- «La moral existencialista y los cauces de su posible superación», *Anales Acad. Ciencias Mor. Pol.*, 2 (1955), pp. 246-292.
- «Moral y cambio social», *Rev. intern. Sociol.*, 57 (1957), pp. 17-28.
- «El García Morente que yo conocí», *Nuestro tiempo*, 54 (1957), pp. 137-172.
- «La vigente ley de Enseñanza Media», *Rev. Educación*, 38 (1957).
- «El tiempo interior», *Índice*, 106 (1957).
- «La rebelión cambia de campo», *Índice*, 107 (1957).
- «¿Comunidad o coexistencia?», *Índice*, 118, 1958.
- «Formas históricas de evasión», *Índice*, 130 (1958).
- «El humanismo de este tiempo indigente», *Nuestro tiempo*, 54 (1958), pp. 665-680.
- «Gamberrismo y analfabetismo», *Rev. Educación*, 56 (1958).
- «Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón», *Rev. intern. Sociol.*, 67 (1959), pp. 411-416.
- «Recuerdo a Salvador Minguijón», *Nuestro tiempo*, 65 (1959), pp. 572-579.
- «La polémica sobre Ortega como símbolo», *Nuestro tiempo*, 61 (1959), pp. 3-20.
- «Une polemique au sujet d'Ortega et sa signification profonde», *La Table Ronde* (Paris), 154 (1959), pp. 97-110.
- «El rigor y el talento», *Índice*, 153 (1959).
- «Rebelión y revolución en la obra de Camus», *Nuestro tiempo*, 69 (1960), pp. 120-130.
- «Dos claves de la cultura española contemporánea», *Atlántida*, 2 (1963), pp. 218-224.
- «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», *Atlántida*, 5 (1963), pp. 503-524.
- «El paraíso de la igualdad de oportunidades», *Índice*, 169 y 175 (1963).
- «Socialización y socialismo», *Verbo*, 15 (1963), pp. 80-84.
- «La democratización de la enseñanza media», *Verbo*, 26 (1964), pp. 401-409.
- «La aceleración de la historia y el progresismo católico», *Verbo*, 33 (1965), pp. 171-185.
- «Las virtudes cardinales y el hombre moderno», *Verbo*, 51 (1967), pp. 65-71.
- «Método racional», *Verbo*, 53 (1967), pp. 223-226.
- «Hacia una nueva estructura de la sociedad», *Verbo*, 61 (1968), pp. 37-49.
- «Enseñanza y cuerpos intermedios», *Verbo*, 64 (1968), pp. 301-304.
- «El mito del progreso», *Verbo*, 73 (1969), pp. 159-177.
- «Maritain y Teilhard de Chardin», *Verbo*, 78 (1969), pp. 781-795.
- «La filosofía católica en el siglo XX», *Verbo*, 83 (1970), pp. 169-186.
- «La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas», *Verbo*, 84 (1970), pp. 283-300.
- «Enseñanza y educación», *Verbo*, 85 (1970), pp. 439-444.
- «El tema de la enseñanza y la revolución cultural», *Verbo*, 89 (1970), pp. 889-895.
- «Sociedad y religación: la ciudad como hábitaculo humano», *Verbo*, 91 (1971), pp. 9-22.
- «Comunidad y coexistencia», *Verbo*, 101 (1972), pp. 51-59.

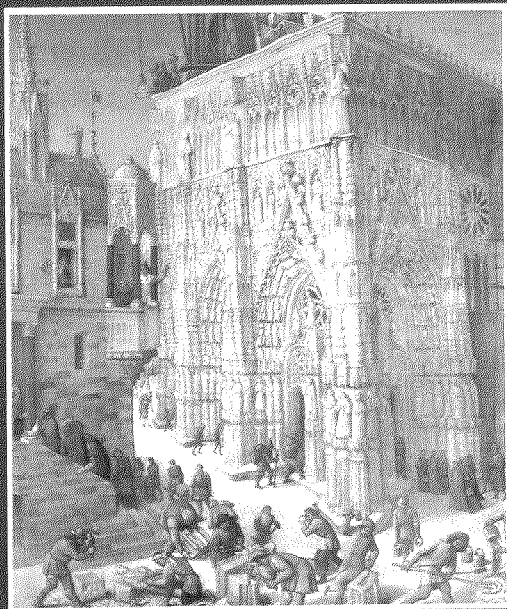
- «Minha consciencia objeto», *Hora Presente* (Sao Paulo), 12 (1972), pp. 105-110.
- «La amenaza de la psicología», *Verbo*, 105 (1972), pp. 509-515.
- «Sentido cristiano de la acción», *Verbo*, 119 (1973), pp. 949-962.
- «Victor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento», *Rev. estud. polít.*, 192 (1973), pp. 149-161.
- «Foralismo y nacionalismo vasco», *Verbo*, 128 (1974), pp. 939-947.
- «Los principios de la política en Santo Tomás», *Verbo*, 139 (1975), pp. 1261-1269.
- «Mi amistad» en el volumen *Florentino Pérez Embid: homenaje*, Planeta, Barcelona, 1977, pp. 111-112.
- «La "cosificación" de la familia», *Verbo*, 168 (1978), pp. 1089-1097.
- «La actual apoteosis del liberalismo», *Mikael* (Buenos Aires), 17 (1978), pp. 39-43.
- «La propiedad: sus bases antropológicas», *Verbo*, 181 (1980), pp. 75-82.
- «Sobre la significación del régimen de Franco», *Verbo*, 189 (1980), pp. 1223-1230.
- «El principio civilizador», *Moenia* (Buenos Aires), 16 (1984), pp. 139-141.
- «Qué es el pluralismo?», *Verbo*, 221 (1984), pp. 25-28.
- «Razón humana y cultura histórica», *Verbo*, 223 (1984), pp. 305-309.
- «La democracia como religión», *Verbo*, 229 (1984), pp. 1213-1220.
- «El exilio y el reino», *Verbo* 231, 1985, pp. 73-94.
- «Cómo pensaba un fraile español en tiempos de la Revolución francesa», *Verbo*, 232 (1985), pp. 231-236.
- «El movimiento de la historia», *Verbo*, 235 (1985), pp. 583-593.
- «El realismo político de Vegas Latapié», *Verbo*, 239 (1985), pp. 1180-1187.
- «La declaración de la libertad religiosa y la caída del Régimen Nacional», *Bol. de la Fundación Francisco Franco*, 36 (1985), pp. I-X.
- «El Estado que nació de una Cruzada», *Iglesia-Mundo*, 323 (1986), pp. 70-76.
- «Juan Vallet en el tradicionalismo político español» en el vol. *Homenaje a Juan Vallet de Goytisolo*, t. 2, Junta de Decanos de los Colegios Notariales de España, Madrid, 1988, pp. 388-391.
- «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», *Verbo*, 279 (1989), pp. 1239-1251.
- «La traición de los clérigos», *Roca Viva*, 269 (1990), pp. 307-310.
- «Elias de Tejada en el tradicionalismo político español» en el vol. *Maestros Complutenses: Francisco Elias de Tejada*, Serv. de Publicaciones Facultad de Derecho y Banco Central-Hispano, Madrid, 1995, pp. 5-9.
- «Paradojismo» en el vol. *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, Madrid, 1995, pp. 119-124.
- «La resignación como virtud cristiana», *Rev. Gladius*, 27 (1993), Buenos Aires.
- «Familia y Sociedad», *Verbo*, 339 (1995), pp. 929-934.
- Varios artículos en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1971-1975, 24 volúmenes.
- Varias biografías en: *Forjadores del mundo moderno*, Planeta, Madrid, 1965, 4 vols.
- Parte filosófica en la *Enciclopedia Universal Básica «Más Actual»*, Más Actual Ediciones, Madrid, 1977, 7 vols.
- En: *Los libros de la caza española* (dirigido por C. Orellana), 3 vols., Orel, Madrid, 1975.
- Vol I, libro VI: *De cómo una cosa es la caza y otra el deporte*, pp. 103-117.

Prólogos:

- MAISTRE, J. de: *Consideraciones sobre Francia*. Edic. de..., Rialp, Madrid, 1955, 238 pp.
- JOUVENEL, B. de: *El poder*, ed. y estudio preliminar de..., Editora Nacional, Madrid, 1956, 470 pp.
- GARCÍA MORENTE, M.: *Ideas para una filosofía de la historia de España y otros ensayos*, Ed. de..., Rialp, Madrid, 1957, 310 pp.
- THIBON, G.: *Diagnósticos*, prólogo de..., Editora Nacional, Madrid, 1958, 136 pp.
- La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política* (edición bilingüe), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, 554 pp.
- JUGNET, L.: *Rudolf Allers o el anti Freud*, Speiro, Madrid, 1974.
- SILVA, E.: *Libertad religiosa y Estado católico*, Fuerza Nueva Ed., Madrid, 1991.

COMUNIDAD HUMANA Y TRADICIÓN POLÍTICA

*Liber Amicorum
de
Rafael Gambra*



Edición al cuidado de
MIGUEL AYUSO

ACTAS
EDITORIAL

Ilustración de sobrecubierta:

Miniatura del manuscrito francés 247, folio 163, del siglo XV, que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, obra de Fouquet. Representa cómo construían los Reyes las catedrales góticas.

